مجموع بحث بحیتی
۱٤۳۷۰

۸۸۵

کتاب طهارت

وبه بسم الله الرحمن الرحيم نستعين

الباب الاول

في الطهارة الكاملة التي تحصل بالوضوء والغسل قد عرفت في اول الكتاب ان الطهارة هي الجامعة بين النظافة والنزاهة وان منشأ انتزاع اول الدرجات امر عدمي يجلّله النزاهة فانها معلولة لامر وجودي وهو في المقام وضوء وغسل والثاني اقوى من الاول على ما سيظهر انشاء الله تعالى فالحقيقة واحدة وانما الاختلاف في الدرجات وقد عرفت ان تأثير الكل في جميع المراتب بالذات وانما التوقف في الكيفية فخصوصية الوضوء والغسل تعبدية ولكن كون الماء طهورًا ذاتي وحيث تبين لك ما هو الحال في الطهارة عن النجاسة والخبث في المقدمة فلا بد من التعرض للنزاهة المعبر عنها في كلام اهل العصمة فنقول ان الطهارة التي هي ضد الحدث حالة للانسان معلولة للوضوء والغسل كما ان الحدث حالة معلولة لخروج الاخبثين عن مخرجيهما وحيث انها تتولد من الفعلين ولا تصدر من المتطهر الا بهذين السببين صح قولهم انما الطهارة هي الوضوء والغسل فان العلة والمعلول وان تباينا لكن صدور المعلول التوليدي من الفاعل عين صدور علته فاحراق الحطب عين القائه في النار وايضا فان الازالة اعتباري عين منشأ انتزاعه وحيث ان الوضوء على وضوء نور على نور والتطهير امر متعقل معقول واقع في الشرع بالنسبة الى غير الحدث لاستحباب التجديد فلا اشكال في انها امر وجودي كما ان الحدث ايضا كذلك للضرورة ان كلا من المانع والشرط لا بد من كونه وجوديا لان الشرط له دخل في الوجود والمانع في ثمرة المقتضي بالمنع والتأثير من العدم مستحيل وقولهم بان العلل الشرعية معرفات كلام ظاهري فحيث اشترط الطهارة يجب احرازها ولا يكتفى بمجرد الشك واما ما لم تكن شرطا فيه بل كان الحدث مانعا منه فيدفع بالاصل وحيث ان الوضوء تحصل به اول درجة الطهارة الكاملة قدمنا البحث عنه على البحث عن الغسل وفي الوضوء مراحل

المرحلة الاولى

في الموجبات اي ما هو سبب للافتقار اليه فان الحدث من جهة مانعيته لا بد من ازالته فكلما يوجد الحدث يوجب الوضوء الرافع له بالنسبة الى ما يتوقف على زواله فلا فرق بين التعبير بالموجب والسبب والناقض في هذا المقام فاندفعت الشبهات الواهية وهي ما ينتزع من خروج البول والغائط والريح من المخرج الطبيعي فان عنوان الضرطة والفسوة وما يشبههما بالنسبة الى البول والغائط احداث وهذه العناوين انما تتحقق بخروجها عما تدفعها الطبيعة منه سواء كان المخرج اصليا او عرضيا وسواء كان الخروج طبيعيا او قسريا كما اذا الحقنة القرع بالغائط وخرج من المخرج

من المخرج الطبيعي ويدل عليه ان مطلق الخروج ولو بالترشيح من شعره لو فرض كالعرق من بدنه او باخراجه من حلقه قسرا لم يوجد شيئا قطعا كما ان خروجه مما انسد المخرج الاصلي منه من موضع اخر في الجلد حدث بالضرورة فكون المخرج اصليا لا مدخل له قطعا كما ان المخرج معتادا لا اثر له كذلك فلم الا كون المخرج طبيعيا فلا مدخل لانسداد المخرج الاصلي كما ان الاعتياد ايضا لا مدخل له ويظهر بهذا المعنى ان الحكم بتحقق الحدث بخروج البول والغائط والريح من مخارجها فانه لا فرق بين قولك فلان ضرط وفسى ناقضان وبين قولك خروج الريح من الدبر ناقض وهكذا الحال في البول والغائط فلا معنى لقولك ان الناقض البول والغائط الخارجان من الطرفين الاسفلين عرفا الا ان الناقض انما هو التغوط والبول بالمعنى المصدري المشابهان للضرطة والفسوة في العنوان المنتزع فلا يفهم من اناطة الحكم بالخروج المزبور الا اناطته بهذه فان هذه العبارات في العرف كنايات عن تلك العناوين وانهم اعتبروا خصوص العنوان في بعض الاخبار يكشف عن ارادة هذه المعنى سائر الاخبار فانه لا منافاة بين اناطة الحكم بالعام الذي لا يتحقق غالبا الا بالخاص وبين تخصيص الخاص بالذكر فان التقييد الوارد مورد الغالب لا ينافي الاطلاق كما ان الاطلاق الوارد مورد الغالب لا ينافي التقييد والتخصيص بالحكم لا يدل على الاختصاص وعلى تقدير الدلالة فانما يدل لو لم يكن بحيث لا يتحقق العام غالبا الا في ضمنه بل اذا كان تحققه غالبا فيه مقتضى طبعه وتحققه في غيره خروجا عن مقتضى الطبع فان الخاص ح بمنزلة نفس العام كما في المقام ولهذا لا يفهم من قولك اذا اذن المؤذن فافعل كذا الا اناطة الحكم بدخول الوقت الذي عد الاذان للاعلام به ولهذا لا يستفاد من اناطة الافطار بادخال شيء في المأكولات والمشروبات في الحلق الا ان المناط عنوان الاكل والشرب فان الحلق هو المدخل الطبيعي ويدل على ما ذكرنا قول ابي عبد الله عم في خبر زرارة لا يجب الوضوء الا من الغائط او البول او ضرطة تسمع صوتها او فسوة تجد ريحها وما عن العلل والعيون عن الرضا عم انما وجب الوضوء مما خرج من الطرفين خاصة ومن النوم دون سائر الاشياء لان الطرفين هما طريق النجاسة وليس للانسان طريق تصيبه النجاسة من نفسه الا منهما فامروا بالطهارة عند ما تصيبهم تلك النجاسة من انفسهم بل تدل على ما حققناه المستفيضة المشتملة على التقييد بالطرفين الذين انعم الله بهما فانك قد عرفت ان المعنى الا الغسق

والقطا و ما يشبهها خصوصا بملاحظة قولهم عم انعم الله بها فالملاك خروجها
عن المخرج الطبيعي وان لم يكن اصليًّا واما النوم فاكثر الاصحاب قدهم على انه ناقض في
نفسه معتم نظرا الى ظواهر ما تقدم من الاخبار والجمع بين الاخبار يؤدي استحباب الا
حتياط للنائم بالتجديد واختلاف مراتبه باختلاف مراتب الاحتمال بالقوة والضعف
توضيح ذلك ان الامر بالوضوء عند النوم يقع على وجوه الاول من حيث كونه بنفسه
ناقضًا ويدل عليه ما رواه زرارة عن احدهما عم قال لا ينقض الوضوء الا ما خرج
عن طرفيك او النوم وما رواه عبد الله الاشعري عن ابي عبد الله عم قال لا ينقض
الوضوء الا حدث والنوم حدث الثاني ان يكون هذا حكمًا ثابتًا للنوم واقعًا
من حيث كونه مظنة لخروج الريح وان كان عدمه معلومًا ففي النهاية ان النوم
انما اثر لانه مظنة الخروج من غير شعور الى ان قال ولو اخبره المعصوم بعدم الخروج
انتقض وضوئه اقامة للمظنة مقام السبب كالمشقة مع السفر وعلى قول من جعل ناقضًا
بالعرض تكون طهارة باقية انتهى ويمكن توهم ظهور طائفة من الاخبار في هذا المعنى و
يتوجه ح تفصيل ابن بابويه حيث قال الرجل يرقد قاعدًا لا وضوء عليه ما لم ينفرج
عليه انتهى فان الرواية المصاحبة لهذا التفصيل لا تتم الا على هذا الوجه فان هذا النحو
من النوم ليس فيه اقتضاء لخروج الريح حيث انه انما صار كذلك لانه موجب للاسترخاء
الموجب لخروج الريح لزوال المانع فاذا كان هناك ما يقوم مقامه فلا يقتضي ذلك
ففي العلل والعيون عن الرضا عم واما النوم فان النائم اذا غلب عليه يفتح عليه
كل شيء واسترخى فكان اغلب الاشياء عليه فيما يخرج منه الريح فوجب عليه الوضوء
لهذه العلة والى هذا ينظر قول ابي عبد الله عم كان ابي قال اذا نام الرجل وهو جالس
مجتمع فليس عليه وضوء واذا نام مضطجعًا فعليه الوضوء وقول موسى بن جعفر عم لعبد
ما سئل عن الرجل يرقد وهو قاعد هل عليه الوضوء قال لا وضوء عليه ما دام قاعدًا
ان لم ينفرج وما رواه الجمهور عن النبي صلعم انه قال العين وكاء السته ومن نام فليتوضأ
وفي حديث اخر العينان وكاء السته فاذا نام العينان استطلق الوكاء وفي نهج البلاغة
العين وكاء السته وفي مجمع البحرين والسه الاست والاست العجز وقد يراد به حلقة
الدبر واصله سته على فعل بالتحريك فحذفوا منه لام الفعل وجمعه استاه مثل جمل
واجمال وسبب واسباب قال الرضي ره وهذه من الاستعارات العجيبة كانه شبه
السته بالوكاء والعين بالوعاء فاذا اطلق الوكاء لم ينضبط الوعاء وهذا القول

٢ النوم ق

ع العبد الصالح عم من
نام وهو جالس فلا وضوء
عليه وقول عم

القول في الاشهر الاظهر من كلام النبي صلعم وقد رواه قوم لامير المؤمنين عم وذكر ذلك
المبرد في كتاب المقتضب في باب اللفظ بالحروف وقد تكلمنا على هذه الاستعارة في
كتابنا الموسوم بمجازات الآثار النبوية انتهى الثالث ان يكون حكمًا ظاهريًّا وجوبيًّا
ثابتا ما لم يعلم بعدم وقوع الحدث ويمكن ان يستدل اليه بما في رواية ابي الصباح الكناني
عن ابي عبد الله عم قال سألته عن الرجل يخفق وهو في الصلوة فقال ان كان لا يحفظ
حدثا منه ان كان فعليه الوضوء واعادة الصلوة وان كان يستيقن انه لم يحدث فليس
عليه وضوء ولا اعادة الرابع ان يكون حكمًا استحبابيا يختلف باختلاف مراتب الاحتمال
في التأكد والعدم ففي عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عم في الرجل هل ينقض
وضوئه اذا نام وهو جالس قال ان كان يوم الجمعة في المسجد فلا وضوء عليه وذلك
انه في حال ضرورة فان الظاهر ان التجديد ساقط عنه للمشقة لا انه يتيمم لفقدان الماء
لعدم تمكنه من الخروج للازدحام مع فوت الجمعة الواجبة ولو للتقية هذا والتحقيق
انه لا يظهر من الروايات الا هذا الوجه اما عدم كونه حدثا فقد ظهر من الروايات
المصرحة بذلك واما ما في رواية زرارة من جعله في مقابل ما يخرج من الطرفين في الناقض
فهو وان كان ظاهرا في الاستقلال الا ان غيره نص في ان الامر بالوضوء عنده انما هو
لخروج الريح في هذا الحال فالمقابلة انما هو باعتبار عدم العلم بالخروج في هذا
الحال وان الموجب المعلوم تحققه انما هو النوم وان كان باعتبار الاحتياط با
لنسبة الى خروج الريح فالباعث الاولي للوضوء هو النوم مرجعه الى كونه مظنة
لخروج شيء من الطرفين واما ما في رواية الاشعري من التصريح بكونه حدثا فلا
يصلح لمعارضة النصوص فان الحدث ليس له حقيقة شرعية وكون النوم حالة
طارية يكون صدق الحدث عليه ولكن الرواية لا تحصل لها ح بل قد يعرض عليها
وان كان الحدث بالمعنى المصطلح عليه عند المتشرعة فانه لا يتشكل بشيء مع الابعد
وتيدفع الاشكال بان هذا الكلام ليس في مقام اثبات كون النوم ناقضا بل
انما هو لدفع الاستبعاد انه ليس منافيا لما هو المركوز في الاذهان فان ما
ليس من حالات الشخص الطارية عليه ليس لها الا ان يكون حدثا بالضرورة وليس
النوم كذلك كي لا يحتمل فيه هذا المعنى فلا مناص في هذا الحكم الا الرجوع الى
الشرع ولا مسرح للعقل فيه ويدل عليه انه عم قال لا ينقض الوضوء الا الحدث
يعني ان المعلوم المتيقن هذا المعنى وهو ان الشيء لو كان اجنبيًّا عن الشخص

ولم يكن مرتبطًا به ولا مما يطرء عليه ليس حدثا والنوم ليس مندرجًا في هذا العنوان
الذي يعلم بانتفاء هذا المعنى منه والاظهر انه استفهام انكاري فالمعنى ان الناقض انما
هو الحدث وهو ما يخرج من الطرفين وعدم كون النوم من هذا القبيل واضح فلا
معنى لكونه بنفسه ناقضا فيوافق غيرها من الروايات المصرحة بهذا المعنى وهو انه لا ينقض
الوضوء الا ما يخرج من طرفيك فالحدث في الشرع عبارة عما يخرج من الطرفين من
البول والغائط والريح كما هو صريح الروايات قال الرضا عم في حديث زكريا بن ادم
انما ينقض الوضوء ثلث البول والغائط والريح وهكذا غيرها من الروايات
الحاصرة للناقض فيما يخرج من الطرفين فكون الخروج من الطرفين معتبرا في الحدث
مما لا ريب فيه ولا ينافيه التعدي الى غير المخرج الطبيعي لان المناط انما هو كونه مخرجا
طبيعيًا وان كان غير الطرفين الاسفلين وكيف كان فالخروج من المخرج في الجملة
له دخل قطعًا بمقتضى تلك الاخبار واما ما دل على وجوب الوضوء عند النوم وانه
ناقض كما عن زيد الشحام قال سئلت ابا عبد الله عم عن الخفقة والخفقتين فقال
ما ادري ما الخفقة والخفقتان ان الله تع يقول بل الانسان على نفسه بصيرة ان عليا
عم كان يقول من وجد طعم النوم فانما اوجب عليه الوضوء وما عن بن بكير قال قلت لابي
عبد الله عم قوله تع اذا قمتم الى الصلوة ما يعني بذلك قال اذا قمتم من النوم قلت
ينقض النوم الوضوء فقال عم نعم اذا كان يغلب على السمع ولا يسمع الصوت فيدفعها
ان الوضوء لا يجب ان يكون لنفس النوم فيمكن ان يكون لما يترتب عليه من خروج الريح
وكذا النقض استناده الى النوم يمكن ان يكون بالواسطة فلا ينافي في تلك الاخبار واما عدم
الوجوب لا واقعا ولا ظاهرا فلان ما يدل عليه ظاهر وما دل على النقض كروايات
لكنا في وبها نظير ان اعتبار نوم القلب والاذن انما هو من حيث ان المناط في الامر
بالوضوء عند النوم استرخاء الاست وزوال الاستمساك مع زوال الشعور عن الشخص
بحيث لو خرج منه الريح لم يعلم به فليس تقييد النوم بحسب المراتب بهذه المرتبة الا كتقييده
بالنوم الاضطراري والنوم مضطجعا لا قاعدا والتقييد بالانفراج في نوم القاعد فان
مرجع الجميع الى شيء واحد وليس للاختيار من حيث هو كالاضطجاع والانفراج دخل
في الحكم قطعا لكن في اختيار النوم ارسال للبدن النوم الاضطراري كما ان الاضطجاع
اقرب الى خروج الريح من القعود وكذا الانفراج حال القعود اقرب اليه من الاست
ستمساك فروايات الباب بين ظاهرة في عدم كون النوم حدثا كما هو الحالة في اكثرها

في اكثرها وبين صريحة وكثير منها كذلك وقليل منها ساكت وعدم كونه حكما وجوبيا
موافق للاصل لعدم كون الامر للوجوب بل في استناد امير المؤمنين عم الى النجاشي
الولد اشعار بالاستحباب فظهر مما حققناه انه لا وجه لحمل بعض الاخبار على التعبد
بل التعبد انما هو فيما كان من شعار الجمهور لا فيما افتى به بعض وان كان مثل ابي حنيفة
والشافعي فانهم اي العامة كانوا يحالفون امثال هؤلاء الى ان استقر رايهم على حصر المذاهب
في الاربعة بل انما حملهم على ذلك ما راو من كثرة الاختلاف وازدياده وحدوث
اراء سخيفة واقوال شنيعة وتصدى كل احد للافتاء ولم يكن هذا الا للانفتاح
باب الاجتهاد وعدم استنباطهم استقلال شخص بالعمل برايه حتى انهم يعتقدون
عن سلفهم فيما صدر عنهم من الاقوال الواضحة الشناعة بانه خطاء في الاجتهاد
ان قلت ان تخصيص النوم بالذكر في الاية الشريفة في قوله تع اذا قمتم الى الصلوة
مع عدم كونه من النواقض متنافيان قلت نعم ولكن في صحة الرواية اشكال حيث
ان القيام الى الشيء عبارة عن النهوض اليه وعزمه والارادة كما ان القعود عنه عبارة
عن اهماله ومن المعلوم ان الاية الشريفة لبيان اعتبار الطهارة في الصلوة فالمعنى
ان من اراد الصلوة فليتطهر وهو عبارة اخرى عن ان الصلوة مشروطة بالطهارة
وانها لا تتم الا بها وتعدية القيام الى الشيء من الاغلاط كما ان الارادة التي
هو معناه لا تتعدى بها فهذا الكلام لا يصدر من الامام عم بل لو كان النوم النقض
حدثا لم يكن تقييد الحكم به صحيحًا فان الطهارة شرط مطلقا والحدث ليس بمختص
فيه والعبارة على تقدير صحتها تفيد عكس الواقع فان اعتبار الطهارة في
الصلوة مطلق يستفاد على تقدير الاطلاق وكون المراد من القيام اليها النهوض
والعزم على ما بينا وفي دعائم الاسلام ما يكشف عما حققنا من استحباب
الوضوء عند النوم وانه ليس بحدث ففيه عن جعفر بن محمد عم عن ابائه عم
ان الوضوء لا يجب الا من حدث وان المرء اذا توضا صلى بوضوئه ذلك ما شاء
من الصلوة ما لم يحدث او ينم او يجامع او يغمى عليه او يكون منه ما يجب منه
اعادة الوضوء ففيه حصر وجوب الوضوء في الحدث والتصريح بجعل النوم
قسيما للحدث وبما حققنا ظهر انه لا تهافت بين حصر وجوب الوضوء في
الحدث وبين تقييد الترخيص في الصلوة بعدم النوم مع انه قسيم للحدث
فان الترخيص التام ليس ثابتا للنائم ولهذا قال عم اوجب عليه الوضوء

وفي رواية اخرى ان النوم ناقض ففي مقام واحد جمع الامام عم بين حصر الوجوب في الحدث
وبين تقييد الرخصة في الصلوة بعدم النوم مع التصريح بانه ليس حدثا فظهر انه لا منافاة
بين ما دل انه لا يجب الوضوء الا من الاسفلين وبين ما دل على الاهتمام بما
يظن بالحدث وهو النوم الغالب مع الانفراج وبما حققنا ظهر سر سراية الحكم الى
لا غالبا الى كل مقام تقوى احتمال الحدث ويلحق به ما بمعناه اما على ما اخترناه فالموضوع
مظنة الحدث او قوة احتماله فان الحكم الثابت للنوم ليس الا حكما استحبابيا على
وجه الاحتياط من جهة قوة احتمال الحدث وليس للنوم في الترجيح خصوصية بل ظاهره
انه حكم عقلي نبه عليه الشارع بان العينين وكاء السته واما على ما عند الاكثر
فينبغي ان يكون المناط كون الشخص على حالة لا يسمع الصوت وان حرك في جنبه شيء
لا يحس به وان خرج منه شيء لا يدركه كالاغماء وليس الجنون من هذا القبيل بل كذا
السكر غالبا هذا كله مع قطع النظر عن الاجماع فانه لا اشكال في حجية الاتفاق
الكاشف عن قول المعصوم عم كشفا قطعيا **ومن الموجبات** للوضوء
خاصة **الاستحاضة** القليلة واما المتوسطة فتوجب الغسل في كل
يوم مرة واذا كان قبل صلوة الصبح اختصت به ويكتفى بهذا الغسل في تمام اليوم لكن
لو لم تغتسل للصبح اغتسلت غسلا واحدا في تمام النهار فعلى ما اخترناه لا يتوجه
الاشكال بان المتوسطة توجب الوضوء خاصة بالنسبة الى غير صلوة الفجر فانك
قد عرفت ان المتوسطة توجب الغسل مطلقا وانما تقتصر على الوضوء في غير صلوة الفجر
من حيث تحقق الغسل قبلها لا لانها لا تؤثر بالنسبة الى غير صلوة الفجر الا الوضوء
وحيث ان وضع الكتاب على الاقتصار على المهمات وكان عدم كون المذي
وغيره من النواقض في غاية الوضوح اعرضنا عنها **المرحلة الثانية**
في احكام الخلوة يستحب في هذا الحال الاستتار بمعنى ان المتخلي يقبح ان يرى
شخص على هذا الحال فعن الصادق عم انه قال ما اوتي لقمان الحكمة بحسب
ولا مال ولا جمال ولكنه كان رجلا قويا في امر الله متورعا ساكنا سكينا
ولم يره احد من الناس على بول ولا غائط ولا اغتسال لشدة تستره وتحفظه
في امره الحديث ومنه يظهر انه شيء من الشارع على جهة واقعية يستقل به
العقل فان حالة التخلي حالة منكرة يقبح ان يرى احد المتخلي عليه ولا يرضى
به ذو النفوس العلية ومنه يظهر انه في حكم التحفظ على عدم حصول صوت قبيح

قبيح او رائحة قبيحة الى غيره ولعل بعد المذهب من هذه الجهة والحاصل ان امثال هذه
الاداب ليست جهات نو قبيحة واما ستر العورة فوجوبه الظاهر عقلي بديهي ولكنه ليس
من احكام هذا الباب فان حفظ العرض بعض مراتبه اهم من حفظ النفس الذي لا اشكال
في استقلال العقل بوجوبه واوضح الاعراض السوأتان فان القبل والدبر في انفسهما
قبيحان حتى عبر عنهما بالسوأة لا بمعنى ان الشخص يسوؤه ان ينظر اليهما غيره فان هذه
الجهة ايضا متفرعة على كونهما قبيحتين فلهذا لا يرضى بان ينظر اليهما غيره فهتك
العرض يعبر عنه بكشف العورة وينزل منزلة العورة من حيث ان ثبوت القبح لكشف
العورة الحقيقية من اللوازم البينة كشجاعة الاسد فمن كان عرضه محترما كالمسلم فلا
اشكال في حرمة النظر الى عورته كما انه لا يجوز له كشفه فانه بمنزلة النفس في الاحترام واما
اعتبار التميز في الناظر والمنظور اليه فلعدم تحقق الهتك في الاول الا بالتميز فانه بحكم
البهائم واما الثاني فلانه ليس صالحا لان يكون له عرض كما لا يخفى هذا في المسلم
ومن بحكمه واما الحربي فاثبات هذا الحكم له في غاية الاشكال بل الظاهر من بعض الاخبار
انه بحكم البهائم فانه نعت الوساوس الواقعة في المقام وبحكم السوأتين بحكم النساء
لا مجال للتوهم وجوب ستره ويحرم استقبال القبلة واستدبارها عند اكثر الاصحاب
قدهم والاخبار لا تفيد الا الكراهة الاستقبال بالبول وكراهته مع الاستدبار بالغائط
لا يخفى ان هذا من الاداب التي يستقل بها العقل في الجملة فانه انما ثبت بعنوان الا
جلال وترك الاهانة واستقبال الكعبة بالبول والغائط توهين لها كما ان التحفظ
على ذلك اجلال لها والعقل يستقل برجحان الاجلال ومرجوحية التوهين ولكن
ليس هذا التوهين عقلا بمثابة يحكم بحرمته كالبصاق في المسجد واستدباره فانهما
توهينان ضعيفان ومن هذا القبيل مد الرجلين الى المصحف والمشاهد والعالم
بل الدخول على المؤمن محدثا فان كل ذلك توهين لا يبلغ الحرمة وليس في هذا
الباب ما يدل على ازيد من ذلك فعن الرضا عم من بال حذاء القبلة ثم ذكر
وانحرف عنها اجلالا للقبلة وتعظيما لها لم يقم من مقعده ذلك حتى يغفر له دلت
على انه ثبت بعنوان الاجلال وكونه احد الجهات الواقعية كما ان الاستقبال توهين
بالذات ولم يظهر اشتمال هذه الرواية على ازيد مما يستقل به العقل بل الظاهر من كثير
من الروايات انه ارشاد صرف ففي بعضها انه سئل ابو الحسن عم ما حد الغائط
قال لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها وعن النبي

اذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبلوا ولا تستدبروها ولكن
شرقوا او غربوا وقال ابو الحسن عم لابي حنيفة حيث قال له يا غلام اين يضع الغريب ببلدكم
فقال اجتنب فيه المساجد وشواطئ الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال ولا
تستقبل القبلة بغائط ولا بول وارفع ثوبك وضع حيث شئت فان ترك استقبال
القبلة واستدبارها في سياق ترك استقبال الريح واستدبارها وتجنب مساقط
الثمار ومنازل النزال وغير ذلك من الجهات الضرورية والآداب الفطرية وعلى
ما اخترناه في القبلة من انها هي الجهة التي هي ربع الدور فلا اشكال في معنى استدلال
التشريق والتغريب ضرورة ان المنع عن الجهتين من الاربع عين حصر الرخصة
في الاخريين وهو تأكيد للحكم الاول وتوضيح له فقوله عم شرقوا او غربوا معناه انه
ليس لكم الا احد هذين وهذا عين المنع عن الجنوب والشمال فتبين ان الحق
ما عليه المفيد وجماعة من الكراهة وبما حققنا من انه تأكيد وتقريب للادلة
العقلية ظهر ان هذا الحكم انما هو باعتبار خروج الحدثين بحذاء القبلة ولا دخل
لكون مقاديم البدن في هذا الحال الى القبلة كما ان استدبار القبلة في حال البول
اجلال لها انما لا يختلف الحال في الغائط فما دام الشخص يتغوط بين الجنوب والشمال
يخرج الغائط الى القبلة لان المخرج ليس في خصوص المقاديم ولا في المؤخر ولعين
ما حققنا نهى النبي صلعم عن استقبال القبلة ببول او غائط فان معناه ان يخرجهما
بحذائها لا ان تكون مقاديمه اليها وان كان خروج الحدثين لا اليهما ولهذا قال
في التنقيح ان المحرم انما هو الاستقبال بالفرج دون الوجه والبدن فمن بال
مستقبلا وصرف ذكره عنها لم يكن عليه بأس وفي بعض الاخبار انه صلعم نهى ان
يبول الرجل وفرجه بحذاء القبلة وهذا صريح فيما حققنا فظهر ان المنهي عنه
انما هو الاستقبال بالبول والغائط لا الاستقبال في الحالتين واما عدم
ثبوت النهي عن الاستدبار في البول فلما عرفت من ان هذا الحكم انما ثبت بعنوان
الاجلال وفي الاستدبار ليس توهين بل هو عين الاجلال في هذا الحال
وليس في الاخبار ما يدل على النهي عن استدبار القبلة حال البول فانها بين ما
يختص بالغائط كما سئل فيه عن حد الغائط وبين ما هو مهمل لا اطلاق فيه
كقوله صلعم اذا دخلت المخرج وبين ما وقع التصريح فيه بالبول كما في ما عن
الكاظم عم مع الاقتصار فيه على خصوص الاستقبال ولعله لهذا قال في النهاية

في النهاية ويحتمل اختصاص نهي الاستدبار بالمدينة وما ساواها لان من استدبر
الكعبة بالمدينة استقبل البيت المقدس لتعظيم البيت المقدس انتهى اعني انه من المحتمل
ان آية الله نور الله مرقده مع عموم النهي عن الاستدبار بالبول بعد ما صرح بان
هذا الحكم انما هو بعنوان التعظيم والاجلال وانه لا اجلال في ترك الاستدبار بالبول
التجاء الى تخصيص هذا الحكم بالمدينة وما ساواها ولكنه في المنتهى احتمل كون النهي عن
استقبال بيت المقدس باعتبار انه مستلزم لاستدبار الكعبة في خصوص المدينة وما
ساواها قال روي انه نهى عن استقبال القبلتين ويحتمل امرين الى ان قال الثاني انه نهى
عن استقبال الكعبة وبيت المقدس لان يكون مستدبرا للكعبة وهو منهي عنه انتهى وكيف
كان فالعموم غير ثابت بل بعد تبين ان هذا الحكم ثبت بعنوان التعظيم والاجلال فلا
اشكال في الاختصاص لما عرفت اللهم الا ان يكون هناك اجماع فانه على تقدير ثبوت
دليل قطعي بل انما هو نحو من الضرورة والاتفاق على تقدير تحققه واحتمال استناد
الى اتفاق الانظار المستندة الى الاخبار لا يوجب القطع برضاء المعصوم عم وبما
حققناه من عدم الحرمة وان غاية ما ثبت انما هو استحباب التعظيم او كراهة التوهين
على وجه الارشاد كما هو الحال في سائر الآداب ظهر انه لو اتفق بناء المخرج على
القبلة وتوقف تغيره على هدم الدار ونحوه حيث لم يكن بناء مخرج منها الا على هذه
الكيفية لم يجب تغيره بل ربما يكون محرما مع ان المنقول عن بعض المعصومين عم
يحتمل وجوها اخر والظاهر الصواب لاختصاصه بالحكم كما ان ما عن ابن عمر من
انه قال ارتقيت فوق بيت حفصة فرأيت رسول الله صلعم يقضي حاجته مستقبل القبلة
انتهى يحتمل وجوها فالعمل بالاجمال لا حجية فيه وعلى تقدير الحرمة فهل يجب تعيين القبلة
لا بخصائر الجهات وهي احدها الى العدم لان الفعل على بعض التقادير توهين
المحترم وعلى بعض التقادير ليس توهينا فهو من قبيل دوران الفعل بين وجوه
بعضها شرب الخمر وعلى الوجوه الاخر ليس شربا لا انه شرب لغير الخمر وهو انما يكون عن
قبيل الشبهة المحصورة لو كان التوهين محققا على جميع التقادير ولكن الحرمة
كانت ثابتة على بعض التقادير خاصة فالشخص بعد العلم الاجمالي عالم بالحكم والموضوع
غاية الامر انه لا يعرف الموضوع تفصيلا وليس عدم المعرفة عذرا فانما العذر هو
الجهل بمعنى عدم التصديق وهذا هو الشرط في التنجز بحسب العلم الاجمالي وكونه كالعلم
التفصيلي من هذه الجهة ولكن هذا المناط ليس بمتحقق فيما علم بان الفعل الصادر

منه على بعض التقادير معنون بعنوان محرم على بعض التقادير وعلى بعض التقادير
فاقد للعنوان فانه كالعلم بانه اما فاعل او تارك وليس هذا الاشكال في الوقوع
لانه يعلم ولكنه لا يعرف ما وقع فتفطن فانه دقيق جدا ولا تطهر ما يجب بالبول
سواء كان في ذلك المخرج وغيره الا بالماء للاصل مع صراحة صحيحة زرارة و
غيرها فيه واما موثقة حنان فهي صريحة في احداث الاحتمال وانه يحتاج في اخفا
سراية النجاسة على نفسه على تقدير وقوعها فانه اذا بلل ذكره بريقه فلا يعلم
بعد ما تبلل ثوبه بذكره انه من بوله او من ريقه واين هذا من تطهير مخرج ا
لبول بالريق واما ما رواه سماعة فضعفها يغني عن التعرض لها ومن الغريب
توهم ان المتنجس من مثل هذه الروايات وتوهم انه على خلاف الاصل اغرب حيث
ان الانفعال عن النجاسة ليس الا انه يساوي نجس العين في الجهة الوضعية وانما
الاختلاف بكونه في النجس بالذات وفي المتنجس بالاكتساب فالانفعال بالمتنجس
عين الانفعال بالنجاسة فان المتنجس واسطة في التاثير بل نقول انه بعد ما ثبت
ان الكافر مثلا نجس تعبدا وتبين ان النجاسة جهة وضعية وظهر من الشارع ان
لهذا التنجس تاثيرا في غيره كالنار بحيث لاقى غيره برطوبة اثر فيه من غير ان يشتغل
وان يجعل غيره العين فلا مجال الحكم بعدم السراية من المنفعل وانها مقصورة على نفس نجس العين
فان مرجعه الى التناقض فان المفروض ان الاثر مما يسري الى الغير في الجملة وكون المؤثر متصلا للاثر
بالذات لا يصلح لان يكون دخيلا في التاثير بل ربما يكون المكتسب اقوى من الاصلي في التاثير
كما في الحديدة المحماة والحاصل ان التعبد انما هو في جعل الشيء نجسا وسراية النجاسة الى الغير وعدمه
ومصلوح شيء للانفعال والعدم كباطن الانسان وظاهر الحيوانات واما ما يؤل الى التناقض
كتخلف المعلول عن علته مثلا فلا مجال للتعبد فيه والفرق بين ما هو الاصلي والعرضي المكتسب
في العلية من هذا القبيل ومما حققنا ظهر فساد تقييد هذا الحكم بالقدرة فان وجوب ازالة
البول بالماء ليس تكليفا والانفعال لا يزول الا بالماء سواء في ذلك ان يكون الشخص قادرا
او عاجزا واما اعتبار زوال العين اذا لم يتمكن من زوال الاثر في الصلوة وعدمه فله
ايضا محل آخر ولا يعقل ان يراد من الوجوب المعنى المناسب هنا فان هذا ليس محل ذكر
شرائط الصلوة فافهم ويكفي في ازالة اثر البول من المخرج وغيره كسائر النجاسات من سائر
الاجسام بل في الغسل المعبر عنه مبالغة بمثلي ما على الحشفة من البلل لخبر نشيط بن صالح
عن ابي عبد الله عم قال سألته كم يجزي من الماء في الاستنجاء من البول فقال مثلا

ما على الحشفة من البلل فان الغسل لا يمكن ان يتحقق بمثلي بلل المخرج ضرورة انه لا يبلغ القطرة
بل عشر من اعشارها وانما هو مبالغة في عدم التقدير وان الملاك انما هو حصول الا
ستنجاء وكانه ايضا مراد الاساطين من الفقهاء قدهم ولهذا قال في البيان انه اختلاف
في العبارة ومما ذكرنا ظهر انه لا منافاة بين هذه الرواية والرواية الاخرى عن
ابي عبد الله عم من التعبير بالمثل فانه ايضا ليس تقديرا بل مبالغة في عدم التقدير مع
المبالغة فيلزمه الا ان يكون الاختلاف من حيث اختلاف ما على المخرج من حيث
كونه بللا او قطرة لكنه بعيد بل نقول ان كون الميزان في زيادة الماء ونقصه زيادة
النجاسة وقلتها غلط لان اثر النجاسة في المحل انما هو بمقدار الملاقات فاذا لم تتعد
المخرج كما هو المفروض فلا يختلف حال المحل في الانفعال فان الرطل والمثقال متساويان
في التاثير اذا كان الواصل الى المحل الملاصق به منهما على نسق واحد فالواصل للمحل انما
هي البلة سواء كان على المحل قطرة او رطل بل نقول انه بعد ما ثبت ان الماء مزيل وان
البول لغيره يزول به فاعتبار جريان الماء ازيد مما يزيل مناقضة محضة ضرورة
انه ليس تكليفا وانما هو وضع ومما حققنا ظهر حال اعتبار المرتين فان الغرض منه
ان كان اعتبار المقدار فاتضح ما فيه مما تقدم وان كان المقصود اعتبار الفصل
فهو ايضا مناقضة صرفة حيث ان اتصال السبب الى المثل مؤكد واعتبار الانفصال
في التاثير ينافي كون الماء بنفسه مزيلا نعم يمكن ان يكون على وجه الاستحباب الا
رشادي بمعونة زيادة الاستظهار واعتبار التعدد انما هو لاشتماله على ذلك
لا لخصوص الانفصال من حيث هو كذلك ولهذا صرح بعض من اعتبر ذلك بالاكتفاء
بزيادة الجريان ويمكن ان يرجع اليه الاكتفاء بالقصد كما صدر عن بعضهم ويدل
على جميع ما تقدم ما عن عبد الله بن المغيرة عن ابي الحسن عم قال قلت له للاستنجاء
حد قال لا ينقى ما ثمة فهذا نص ولو دل شيء على التحديد بالمثلين والمرتين فهو ظاهر
لصلوحه للتاويل الى ما عرفت واما الغائط فيختص مخرجه خاصة بالاجتزاء في
الاستنجاء منه بالاحجار فيما تعدى عن الحواشي يتعين فيه الماء اما تعين الماء في غير
المخرج فهو موافق للاصول بل الادلة ولا حد له الا النقاء كما عرفت في البول واليه
يرجع اعتبار زوال الاثر وهو ما يتلطخ به المخرج ويعد في العرف لونا مجازا فانه
ايضا من العين ويزول بالماء لكنه لرقته وانتشاره يشبه اللون بخلاف ما لو فرض
نفوذ اجزاء من النجاسة في البدن او الثوب بحيث يصعب زواله ولا يزول بحجر

الغسل فانه لون في العرف حقيقة وان كان بالنظر الدقيق جسما وعين النجاسة ومثل
هذا الاثر لا عبرة به قطعا ولا فرق بينه وبين الرائحة ولهذا لم يتامل احد في انفعال
الكر بانتشار الدم فيه الى ان يرى احمر مع ان الاحمرار قائم بالدم المنتشر في الماء فهو صبغ
حقيقي عرفي فما يوجب سقوط الكر عن الاعتصام والانفعال في هذه الصورة فهو الموجب
للحكم بالطهارة ما نفذت فيه النجاسة بحيث صار لونا عرفيا كما هو الغالب في الصبغ
المصنوع فظهر معنى اعتبار زوال اللون دون الرائحة في مقام تحديد الاستنجاء من
الغائط بالماء ومن الغريب ما صدر عن الشهيد ره في هذا المقام حيث انه استشكل
في جزمهم بعدم الاعتبار بالرائحة بان وجود الرائحة يدفع احد اوصاف الماء و
ذلك يقتضي النجاسة فان عدم الاعتبار بالرائحة في مقام تحديد الاستنجاء مرجعه
الى ان بقاء الرائحة في المخرج لا يمنع من الطهارة فان الحد انما هو النقاء وبعد زوال
الاثر فلا اثر للنجاسة والرائحة ليست كاشفة عن عدم النقاء واما حدوثها
في الماء وعدمه فهو اجنبي عن تحديد الاستنجاء بزوال الاثر بعد اعتبار زوال العين
وانما هو مرتبط باحكام ماء الاستنجاء مع انا قد حققنا سابقا ان التغير في الماء القليل
وجوده كالعدم وانما هو في المعتصم كاشف عن زوال العصمة ولا معنى للحكم
بانفعال غسالة الاستنجاء اذا تغير وهذا الذي ذكرنا من تعيين الماء في غير المخرج
لا فرق فيه بين ما كان التعدي فيه متعارفا غالبا وبين ما ليس كذلك فالحكم مقصور
على نفس الحاشية فان التعدي لم يكن شايعا في امزجة العرب روى الجمهور عن علي
عم انه قال كنتم تبعرون بعرا وانتم اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء الاحجار و
عن ابي خديجة عن ابي عبد الله عم قال كان الناس يستنجون بثلثة احجار لانهم كانوا
ياكلون البسر وكانوا يبعرون بعرا فاكل رجل من الانصار الدباء فلان بطنه
فاستنجى بالماء فبعث اليه النبي صلعم قال فجاء الرجل وهو خائف يظن ان يكون
قد يكون فيه شيء يسوءه في استنجائه ٢ فقال له عملت في يومك هذا شيئا فقال نعم يا ٢ بالماء ع
رسول الله صلعم اني والله ما حملني على الاستنجاء بالماء الا اني اكلت طعاما فلان بطني
فلم تغن عني الحجارة شيئا فاستنجيت بالماء فقال له رسول الله صلعم هنيئا لك فان الله عز
وجل قد انزل فيك آية فابشر ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فكنت اول
من صنع هذا واول التوابين واول المتطهرين والى هذا ينظر قول ابي عبد الله عم جرت
السنة في الاستنجاء بثلثة احجار ابكار ويتبع بالماء ولما حققنا قال آية الله قده في

في التذكرة في شروط الاستجمار الثاني عدم التعدي فلو تعدى المخرج وجب الماء
وهو احد قولي الشافعي وفي الاخر لا يشترط فان الخروج لا ينفك عنه غالبا انتهى
فان احد قولي الشافعي الذي اختاره عدم اعتبار التعدي اصلا بانه الغالب
ومختار العلامة وهو القول الاول وفي النهاية صرح بهذا قال واما الغائط فان
تعدى المخرج تعين الماء سواء انتشر اكثر من العادة المعتاد او لا الى ان قال ونعني
بالمخرج الحواشي فانها وربما تتعدى انتهى والحاشية هو الطرف وهو الذي يخرج
منه فالمخرج عرفا اوسع من نفس الحاشية الا ان الحكم مقصور عليها والحاصل
ان للغائط حالات ثلثة الاعتدال والافراط والتفريط والتعدي عن الحاشية انما
هو فيما كان لينا جدا واما اذا كان يابسا جدا كالبعر فلا يتلطخ به الحاشية
فلا يجب فيه الاستنجاء وفي صورة الاعتدال تختص الحواشي بالانفعال الى المخرج
الحقيقي وحيث كان اللين الخارج عن الاعتدال غير شايع فلا يدل الدليل
الدال على الاجتزاء بالاستجمار الا على العفو عن نفس الحاشية قال في النهاية بعد
العبارة المتقدمة الاولى لان الاصل ازالة النجاسة بالماء بحيث لا يبقى عين ولا
اثر والاستجمار في محل المعتاد رخصة لاجل المشقة الحاصلة من تكرر الغسل مع
تكرر النجاسة اما ما لا تكثر فيه حصول النجاسة فانه باق على اصالة الغسل انتهى
اما الاكتفاء بغير الماء فللاخبار الصحيحة الصريحة بل نفس الحكم بلغ من الوضوح
مثابة استغنى عن الدليل وانما الاشكال في انه هل يعتبر كون ما يمسح به ثلثة ٣ وان
كان ما يمسح به شيئا واحدا او لا يعتبر التعدد في المسح انتهى فانما الواجب
ما تزول به العين او لا يعتبر الا زوال العين ولا مدخلية لمزيل في المقام لان
النجاسة الحكمية لا تزول بحال وانما الزائل هو العين ولا مدخلية للمزيل في
زوالها وجوه من اعتبار ثلثة احجار في العفو فيقتصر فيه على مورد النص ومن
ان مثل هذه العبارة في مثل المقام لا دلالة على اعتبار التعدد الا في المسح كما
في قولك اضربه ثلثة اسواط وان انفصال ما يمسح به عن لا يعقل ان يكون
الا اذا وجب الاتصال ضعفا او الانفصال قوة ومن المعلوم في الشرع عدمهما
في المقام وان الواحد يجزي لمسحة واحدة لثلثة فكذا الواحد ضرورة عدم الفرق
والحديث المسحات فان الاقتصار عليها في مقام البيان وعدم التعرض لما يمسح به
يكشف عن الغاء جميع الخصوصيات ويكشف هذا عن ان المراد بالاحجار انتهى ذلك

٣ او الواجب انما هو تعدد المسح وكونه ثلثه

وبما حققناه ظهر لك ما في الروض من انه لا منافاة بين المسح بثلثة احجار وبين المسح بثلث
مسحات بحجر في المسح بالواحدة فانه لا يصدق عليها المسح بثلثة احجار انتهى فان عدم
المنافاة بين الاطلاق والتقييد بمعنى عدم معارضة المطلق للمقيد واضح ولكن الاستدلال
مبني على كون التعبير بثلثة مسحات بدلا عن التعبير بثلثة احجار فانه في مقام البيان وان ذلك
لزام بالحجر الواحد العظيم اذا كان في العظم كالجبل وبلغ كل من ابعاده فراسخ لا يكفي الا
ستنجاء عن ساحة العقلاء بمراحل ومن ان التعدد في التعدد للمسح تعدد المسح انتهى
لا يستفاد من مثل العبارة كقولك لابد لهذا المريض من الاسهال ثلث مرات او انه وقع له
الاسهال ثلث مرات فانه ليس مجازا فلعل الغرض ضبط مقدار ما يمسح به وانه ينبغي
ان يكون كافية لثلث دفعات على وجه الاستظهار وان الغرض زوال العين وقد حصل
واعتبار المسح مع حصول الطهارة لا معنى له ولقوله ع ينقي ما ثمة ومن ان اعتبار المسح
بعد زوال العين بنفسها ليس الا كاعتبار امرار حجر بعد المسح بآخر مع الزوال العين ولقوله
ينقي ما ثمة او قوله يذهب الغائط والاوفق بالادلة هو الاجتزاء لكن لم نعثر على قائل الا في
المختلف لو استعمل ذو الجهات الثلث قال الشيخ ره اجزء عند بعض اصحابنا والاحوط اعتبار
العدد والحق عندي الاول وهو اختيار ابن البراج لنا ان المراد ثلث مسحات بحجر كما لو قيل اضربه
عشرة اسواط فان المراد عشرة ضربات بسوط ولان المقصود ازالة النجاسة وقد حصل ولانه
لو انفصلت اجزئت وكذا مع الاتصال واي عاقل يفرق بين الحجر متصلا بغيره ومنفصلا ولا
لان الثلثة لو استجمر بها بهذا الحجر لاجزء كل واحد من الحجر لاجزء كل واحد من الحجر والامر بالعدد
قد بينا المراد منه مسئلة قال الشيخ ره اذا طهر المحل بدون الثلثة استعمل الثلثة سنة
وكذا قال ابن حمزة وقال في المبسوط استعمل الثلث عبادة ونقل ابن ادريس عن المفيد ره
الاقتصار على الواحد لو نقي المحل واوجب ابن ادريس ره استعمال الثلثة وان نقي بدونها
والوجه اختيار الشيخ ره ان قصد الاستحباب كما ذهب اليه المفيد ره لنا ان القصد ازالة
النجاسة وقد حصل فلا يجب الزائد ولان الزائد ٢ لا يفيد تطهيرا لان الطهارة قد حصلت بازالة عين ٢ لا يفيد ظ
النجاسة الحاصلة بالحجر الاول فلا معنى لايجاب الزائد لما تقدم ولحديث ابن المغيرة عن الحسن
ابي الحسن ع وقد سئل هل للاستنجاء حد فقال لا ينقي ما ثمة احتج ابن ادريس ره
بان اصحابنا اجمعوا بين الماء وثلثة احجار فلا يجزي الاقل وبما رواه في الصحيح عن
ابي جعفر ع قال جرت السنة في اثر الغائط بثلاثة احجار ان يمسح العجان ولا يغسله
والجواب ان ذلك بناء على الغالب من ان الازالة انما تحصل بالثلثة اما مع

اما مع فرض حصولها بالاقل فيمنع الوجوب والحديث لا يدل على الوجوب فيما يحصل
معه النقاء ويؤيده ما رواه بعض اصحابنا رفعه الى ابي عبد الله ع قال جرت السنة
في الاستنجاء بثلثة احجار ابكار وتتبع بالماء ولا ريب في ان الاتباع بالماء ليس
واجبا فيما لا يتعدى المحل انتهى ويلزم القائل بعدم وجوب رعاية الانفصال عدم وجوب
التعدد في المسح استنادا الى العلم بان المسح انما هو للتوصل الى ازالة العين ولهذا لا يفرق
انتهى بين ان يكون ما يمسح به حجرا او غيره الا الاكتفاء بزوال العين ولو بنفسها من غير مزيل
لامكان تنزيل ما ورد من الامر بالازالة على الغالب من عدم الزوال الا بمزيل كما نزل
ثلث مسحات عليه لذلك بل نقول يدل على عدم اعتبار المزيل في حصول الطهارة جميع ما
استدل به على ما اختاره تبعا للشيخ والمحقق ره فاقول ما استدل به ان القصد ازالة النجاسة
وقد حصل فلا يجب الزائد فنقول ان كان الغرض من ازالة النجاسة ازالة الاثر
النجاسة الحكمية فحصولها في المقيس عليه وهو المسح بالثلث او ثلث مسحات غير ثابت لاحتمال
العفو كما في غسالة الاستنجاء على المختار بل هو الحق في المقام انتهى وعلى تقدير حصولها
فيه فلا نعلم بحصولها بالمسحة الواحدة وانما المعلوم المشاهد زوال العين وان كان
الغرض ازالة العين فهذا امر يمكن الاطلاع عليه وحصولها في المقامين على نحو واحد
معلوم لكن اذا ثبت ان الغرض من المسح ليس الا هذا المعنى فلابد من الاكتفاء
بزوالها بنفسها انتهى لان المقصود من المزيل انما هو الزوال والمفروض حصوله فلا
حاجة الى الاتيان بالسبب بعد حصول المسبب بسبب اخر والثاني من الادلة ان
الزائد لا يفيد تطهيرا لان الطهارة قد حصلت بالازالة لعين النجاسة الحاصلة با
لحجر الاول الى اخر ما تقدم ومحصل هذا الدليل ان مقتضى رواية ابن المغيرة ان المطهر
انما هو النقاء وتحصيل الحاصل محال فاذا فرض حصوله بالواحد فالزائد لا
يعقل وجوبه في مرحلة التطهير لاستحالة حصول الطهارة اي النقاء به وما الفرق بين
هذا وما تقدم ان الاول يتم مع قطع النظر عن ملاحظة الرواية بخلاف الثاني
فان محصل الاول ان كون هذا حكما وضعيا لا تكليفيا معلوم فانه احتراز عما ليس
مطهرا تحقيقا كالتيمم غاية الامر انه ارفاق محض لا اعذار بحيث انه لو صلى صرف
قطعا ولا اثر للازالة العين بالوجدان اكتفينا بكل ما يترتب عليه هذا الاثر
والدليل الثاني اوضح حيث ان محصل الاستناد الى الرواية في ان المطلوب
انما هو النقاء ولا نظر للشارع الى ما يحصل به كي يعتبر فيه حدا من حيث الكمية وا

لكيفية بالطهارة المطلوبة تحصل بزوال العين المعبر عنه بالنقاء بل هو هو فنقول
انه حيث ثبت بالرواية انه لا حد للاستنجاء بل يكفي المستنجي النقاء فلا فرق بين ان
يحصل بنفسه او بمزيل آخر قلت ان هذا يستلزم الاكتفاء في الحجر بزوال العين قلت
ان الاثر وهو النجاسة الحكمية لا يزول الا بالماء ولهذا اعتبر الشارع غسل الذكر في
مخرج الغائط والمسح لا يزول به الا العين فلا اثر للمسح الا ذلك وبعد حصوله لا
وجه لاعتباره ومن الغريب ما عن قطب الدين الرازي تلميذ العلامة قدس سره انه
قال اي عاقل يحكم على الحجر الواحد انه ثلثة انتهى فهل يتوهم من له ادنى مسكة ان العلامة
ادعى ان الواحد ثلثة واي عاقل يحتمل وقوع التناقض من الشارع فالمقصود ان
الحجر حال الاتصال اجزائها لا ينفعل شيء منها بالانفعال الآخر ولا يسقط بالاتصال
بالمنفعل عن التاثير ولهذا يجوز للغير الاستنجاء بالجزء الآخر وليس عدم الاكتفاء بهذا
الجزء حال الاتصال لعنوان العبادة وانما هو وضع صرف فمرجعه الى ان هذا الجزء
مع كونه طاهرا مطهرا شرعا ليس مطهرا والحاصل ان تاثير جزء من الحجر في التطهير ليس
مسقطا للجزء الآخر عن كونه مؤثرا شرعا ولهذا يكتفي بالمسح بذلك الجزء الطاهر قبل
الانفصال لشخص آخر عن من مسح بذلك الجزء فعدم تاثيره في ذلك الشخص تخلف
المعلول عن علته لعدم المانع ووجود المقتضي وعدم فقدان شرط وفي روض
الجنان بعد ما ذكرنا في المختلف من الادلة قال وفي الكل نظر اما الاول فلان التشبيه
بين المشبه والمشبه به تطابق فان قوله عم جرت السنة بثلثة احجار ونظائره لا
يطابق اضربه ثلاثة اسواط بل اضربه بثلثة اسواط وفرق بين الصيغتين اذ لو كان
كذلك لمنع ان المراد به ضربات بسوط وقوله ان المقصود ازالة النجاسة ان اراد
ازالتها على الوجه المعتبر شرعا فمسلم لكنه محل النزاع لعدم تحقق زواله شرعا او مطلقا
فهو ممنوع لانها حكم شرعي فيتوقف زوالها على الاذن الشرعي وقياس الاتصال على
الانفصال استبعاد محض ممنوع مع انه لا ملازمة بينهما فان حكم الشارع باجزاء
اجزاء الشيء في حال لا يقتضي اجزائها في كل حال والفرق بين الاستجمار واحد الحجر
استعمال الواحد به واضح لصدق العدد عليه كما قال العلامة قطب الدين الرازي
تلميذ المصنف اي عاقل يحكم على الحجر الواحد انه ثلثة انتهى وظهورها في جميع كلماته مما
تقدم اما الاول فلان ما ذكر من الفرق بين الصيغتين في غاية الجودة حيث ان الباء
اذا دخلت على الاسواط كانت للاستعانة فلا يراد بها الا نفس الاسواط لا عدد الضرب

لا عدد الضرب به الآن قوله عم جرت السنة بثلثة احجار ليس من هذا القبيل فان السوط
آلة للضرب كما ان الحجر آلة للمسح لا لجريان السنة نعم لو كان المامور به المسح بثلثة احجار
كان لظهوره في نفسه ولم يكن من قبيل اضربه عشرة اسواط ولو كان مثل قوله
النبي صم اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه ثلثة احجار يستطيب بها
فانها تجزي عنه وقول سلمان رض نهى رسول الله صم ان نستنجي باقل من ثلثة احجار
كان له وجه لكن ما ذكره آية الله قده انما هو في خصوص جرت السنة بثلاثة احجار
وهو لا يابى عن المعنى الذي احتمله واما الثاني فلانا نقول ان مقتضى رواية ابن المغيرة
ان المطلوب في الاستنجاء انما هو النقاء وان الشخص ليس مكلفا الا به وذلك
النقاء الذي هو المطلوب في الاستنجاء الذي يكتفي به المكلف ليس الا زوال العين
فان الاثر لا يعلم بزواله الا الشارع فالسائل في الحقيقة سئل عما يكفي في
تحصيل ما اراده الشارع من زوال الاثر تحقيقا او تنزيلا فجعل له ضابطا محسوسا
وهو النقاء فقال عم ليس عليك الا تحصيل النقاء باي وجه كان ومرجعه
الى ان زوال العين باعتبار الشارع الازالة به لا ينفك عن زوال الاثر تحقيقا
او عفوا واما الثالث فلما عرفت من انه ليس استبعادا وشيخ آية الله قده اجل
ان يعرض عن الدليل بمجرد الاستبعاد بل انما هو استناد الى انه مستلزم للتناقض
وهو ان الطاهر المطهر ليس بمطهر فلا مانع من ان يحكم الشارع ببراءة النجاسة
او جميع اجزاء الحجر ولا من ان يحكم بسقوط جميع اجزائه عن المؤثرية في التطهير ولكنه
حكم ببقائها على الطهارة والمطهرية ومع ذلك لا يمكن عدم الاجتزاء به في مرحلة
التطهير لان معناه انه ليس مطهرا وقد ثبت انه مطهر واما الرابع ففيه انه ليس
تكليفا كي يتوهم الاجزاء بالنسبة الى كل واحد لصدق العدد والامتثال للامر
لو اريد بالثلثة وانما هو وضع صرف ولهذا صرح آية الله قده في كتبه بعدم تعقل
الفرق في مقام التطهير والا فلو كان تكليفا وجوبيا او استحبابيا فلا مانع
منه كما في رمي الجمار في الحج وحيث خفي مراده على بعض الاواخر صدر منه بالنسبة
الى آية الله قده ما عهدنا عليه والوقت اشرف من التعرض لبيان فساده و
في المنتهى بعدما اختار الاجزاء بذي الشعب لنا انه استجمر ثلثا فاجزاه كما لو تعدد
حسا ولانه لو فصل لجاز استعماله اجماعا ولا فرق بينهما الا الفصل ولا اثر له
في التطهير ولانه لو استجمر به ثلثة لحصل لكل واحد منهم مسحة وقام مقام ثلثة احجار

فكذلك في الواحد ولان الواجب التطهير وهو انما يحصل بعدد المسحات دون الا
حجار كما يقال ضربته ثلثة اسواط اي ثلث ضربات بسوط واحد لان معناه معقول
والمراد معلوم و لهذا لم نقتصر على لفظ الاحجار بل جوزنا استعمال الخشب والخزف
وغيرها انتهى و في التذكرة الواجب ثلث مسحات اما بثلثة احجار او ما في معناها
او باحرف حجر واحد وبه قال الشافعي واسحق وابو ثور لان النبي صلعم قال فليمسح ثلث
مسحات ولان المقصود واختلاف الالة لا اعتبار به ولانه يجوز لغيره ولانه بعد
غسله وتجفيفه يجزي انتهى ومحصل ما في المنتهى ان الفعل تاثيره في التطهير اما من
حيث كون الوصل موجبا للنجاسة واما من حيث سقوط عن المطهرية لان عدم
ترتب المعلول على العلة لا بد ان يستند الى تغير فيها ضرورة استحالة تخلف ا
لمعلول عن العلة بعد تماميتها فبعد ما تبين ان اتصال الجزء من الحجر بالجزء
الاخر المنفصل لا اثر له في الطهارة وانه على ما كان لعدم السراية الا في الماء وما
بمنزلته فلا يعقل ان يتخلف عنه ما كان يترتب عليه من هذه الحيثية فالحاصل
ان مرحلة الطهارة والمطهرية اجنبية عن الاتصال بالمنفعل والانفعال
في مثل الحجر اجماعا بل بالضرورة من الدين فهل يخفى على احد من المسلمين ان تنجس جزء
من الحائط او الارض لا ربط له بالجزء الاخر وان ما لم تصبه النجاسة لم يتخلف
حاله في مرحلة الطهارة بالاتصال بالمنفعل وهذا من الوضوح كاجتماع التنجس
مع اخر محدث في عدم احتمال سراية حدثه اليه ومحاذاته مع نجس او متنجس او [illegible]
له فهل يخفى على ذي مسكة ان مثل هذه الخصوصيات اجنبية عن مرحلة الطهارة في دين
الاسلام ام هل يخفى على عاقل الفرق بين الاستبعاد والقياس والاستحسان
وبين استكشاف المجهول الشرعي مما ثبت بالضرورة من الدين فانه علم اليقين
من الدين ان كل يابس زكي وان ما في الجزء من الارض من الطهارة لا يضعف
ولا يزول بانفعال جزء الاخر وان المنفصل كما لا يتوهم تغير حاله بانفعال المتصل
ما انفصل منه فكذا المتصل فانه من قبيل توهم انفعال ماء كوز من جهة ملاقاة كوز
اخر للنجاسة وسقوط احدهما عن المطهرية من جهة محاذاته واتصال كوز الاخر
هذا محصل دليله الاول ومحصل دليله الثاني انه لو كان اتصال الجزء الطاهر با
لمنفعل قادحا في مطهريته لما جاز لاحد ان يستنجي بمعنى انه لم يكن له تاثير في
الاستنجاء مطلقا مع ان الحجر الواحد يكفيه ثلث في مسحة بان يمسح كل واحد ببعضه

بشعبة فالواحد يعمل عمل ثلثة احجار بالنسبة الى ثلثة اشخاص فاذا ثبت بقاء الجزء
المتصل بالمنفعل على مطهريته فانه لا فرق بينه وبين الحجر الاخر في التاثير
فلا يعقل عدم تاثيره فيما اثر فيه الجزء المتصل به كما ان تاثيره ما انفصل عنه في الحجر
لا يمنع من تاثيره الاخر وليس حال انفعال الجزء المتصل بالاستنجاء الا كحال انفعاله
بغيره فانه ليس قادحا في تاثيره قطعا ونجاسة الاستنجاء ربما تكون اخف من
غيره مع ان الاستنجاء من حيث التاثير لا فرق فيه بين الاشخاص وقد عرفت
ان التاثير بالنسبة الى الغير بحاله ومحصل الدليل الثالث انه لا اشكال في ان المسح
ليس مطلوبا في الذات في هذا المقام كي يتوهم انه لا مانع من ان يجب على الشخص
المسح بثلثة بل انما المطلوب اثره وهو الطهارة ولو تنزيلا او تخفيفا والمؤثر
في المخرج انما هو المسح ويختلف اثره باختلافه كيفا وكما واما ما يمسح به فتعدده
لا يعقل ان يكون له دخل في الازالة فان الشارع ولو تصرف في الاسبا
ب والمسببات وجعل النجس مؤثرا فيما يلاقيه وجعل الماء مزيلا لاثره وكلاهما
حكمان شرعيان والمرجع فيهما الشارع ولا سبيل للعقل الى الاطلاع عليهما
كغيرهما من الاحكام الا ان احكام الاسباب اي لوازمها بعد ثبوت كونها اسبابا
لا يعقل التصرف فيها فان نفي الاثر عن الملزوم كسلب الشيء عن نفسه لا مسرح
للتعبد فيه فنقول انه لا مسرح للعقل في ادراك نجاسة النجاسة ومنجسيتها ولكن لا
يعقل اجتماع المثلين فلا ينفعل ما انفعل بنجاسة بتلك النجاسة ولا اثر لها بعد تاثيرها
واي عاقل يتمسك باطلاق ما دل على ان النجس ينجس على انفعال المنفعل بكل ملاقاة
وان وقعت مرة بعد اخرى او ما لا يتناهى ووجوب غسله مرة بعد اخرى على وفق
مراتب الملاقات استنادا الى اطلاق الامر بالغسل عند ملاقات النجاسة وهل يخفى
على ذي مسكة ان هذا ليس تعبدا بالدليل بل انما هو جهل بالضروريات ان لم يكن تجاهلا
والحاصل ان كون الحكم تعبديا لا مسرح للعقل في جهاته مما لا خلاف فيه بين المخالفين
العاملين بالاقيسة والمستبدين بالاراء السخيفة المعرضين عن اهل الذكر عليهم السلام
الا ان مقصود اية الثلثة ان علية العلة حيثية في ذاتها وكون بعض العلل متصلا بالـ
الموجب لوحدة العرفية وكونه منفصلا عنه والموجب لصدق العدد عرفا سواء
فيما هو ذات العلة من التاثير فاذا انكر وصول العلة الى المحل حصل ما يتوقف على تكرره
وصوله فان تاثيره انما هو على هذه الكيفية كما في النار بالنسبة الى الاحراق وجود عدم

صدق التعدد على العلل امر لا مدخل له في تاثيرها العلة فانه اعتبار منتزع من الفصل
والوصل ومن المعلوم ان الوصل ليس قادحاً في التاثير فبعد ما علمنا ان المراد بالمسح
بالاحجار وانه تحصيل نظافة المحل اراده تكرر المسح من هذه العبارة فنفهم منها هذا المعنى
لهذه القرينة كما في ثلثة اسواط ومما يكشف عن ان المراد معلوم وان هذا المعنى بالنسبة
الى هذه العبارة معقول انا لم نقتصر على الاحجار وما ورد في سائر الاخبار بل انتقل
في التعدي الى غير ما ينبهنا عنه فان هذا انما يجوز حيث علمنا بان المراد تكرر المسحات
ولا نظر الى خصوصيات ما يمسح به هذا محصل ما في المنتهى واما ما في كره فمحصله انه تمسك
اولا بقول النبي ص وكون الرواية عامية لا ينافيه الاعتماد عليها من جهة القرائن المفيدة
للوثوق الا ترى اجماع الفرقة على العمل برواية بعض من لا اشكال في فساد عقيدته بل المروى
عنهم ع بالاخذ برواية بعض هؤلاء وترك رأيهم والعلامة والشهيد قدهما اعرف بما
دعاهما الى الاعتماد على هذه الرواية حتى انهما نسبا هذا القول الى النبي صلى الله عليه وآله
من غير ان يرويا عن الغير ومثل هذا لا يجوز الا بعد الجزم بالصدور وما يمنع لذلك
لا اعتراض عليهما بان الرواية عامية لا تخرج عن شناعة فان هذا بديهي وطريقتهما في
العمل بالروايات ثابتة واضحة واضعف من هذا توهم عدم المنافاة بينها وبين ما دل
على اعتبار التعدد في الالة لانهما معنيان مختلفان لا منافاة بينهما فان هذا المعنى
على كون ثلثة مسحات عبارة اخرى عن ثلثة احجار والا فلا وجه للعدول مع تكفل الا
حجار بالجهتين ثم استند الى ان المقصود المسح والحجارة ولا مدخل في التاثير الا
لوصول العلة الى المحل واما صدق التعدد على الالة وعدمه حال الوصول مع
عدم الاختلاف في حال الواصل ولا كيفية وصوله ولا كميته فلا يعقل مدخليته
ثم قال ان تاثيره في العين يكشف عن بقاء علته وتخلف المعلول عن العلة محال
ثم اوضح هذا بانه بعد الغسل والتجفيف صالح لان يمسح به ومن المعلوم ان الغسل
انما هو لازالة النجاسة عن الجزء الملاقي وغسل جزء من الحجارة لا يؤثر في الجزء الاخر
الباقي على يبوسته وليس حاله الا كحال الحجر الاخر بحيث لم يختلف حاله مما لم يغسله
بغسل ملاقيه فجواز المسح به بعد غسله لا يمكن ان يكون مستندا الى الغسل فيثبت انه
لم يزل باقياً ومما حققنا ظهر ان القطع بعدم مدخلية بعدم مدخلية تعدد
الالة مستند الى بعض الاحكام الشرعية الثابتة بضرورة الدين لا من اتفاق
اراء الاساطين قدهم في هذه المسئلة فان ذهاب جماعة الى هذا المذهب مما لا يخفى

مما لا يخفى على احد وهل ينبغي ان يقال ان عهدة القطع بالغاء خصوصية التعدد
على مدعيه فان القطع مع كون الخلاف معروفاً في المسئلة بعد الحصول فان
المدعي خرج من عهدة الدعوى واقام عليها البراهين القاطعة وانهاها
الى الضرورة بادلة مختلفة واطوار شتى ولم يتوصل لشخص لان يتعهد اقامة
الدليل على مدعاه وان يخرج عن عهدتها كي يعتذر بان الخلاف معروف والقطع
بعيد مع ان محصل كلام العلامة قده ان ما اشتهر من اعتبار التثليث ناش عن الجمود
على ما يتراءى من اللفظ والا فبعد التامل لا يحتاج الغاء الخصوصية الى دليل بل
انما هو ضرورة يكفي في العلم بفساده مجرد كون الشخص عاقلاً وكيف يستبعد
حصول القطع للملتفت الى غفلة جماعة المتصدين لتنبيههم من جهة كون المحل
في غفلة عما يراه من ضرورة بقاء الجزء المتصل على تاثره في التطهير المنافي لعدم
الاكتفاء به في هذه المرحلة وبما حققناه تبين انه مع العلم اي علم التعدي
يكفي المسح الموجب للازالة مطلقا فاي شيء كان لا الثلث والنقص لعدم قائل
مع ان الاصل عدم العفو الا مع كون الزوال بمزيل وكونه مسحاً لنقع الادلة قاصرة
عن افادة هذا المعنى كما عرفت ويكفي في الحكم الاصل والاجماع لو ثبت ويجب
الاتيان للنقص والمسح بحجر او شيء منجس يسري نجاسته الى المخرج يوجب الغسل الا
عن معفو عنه واليه يرجع اعتبار البكارة لقوله ع ينقي ما ثمة فانه صريح في عدم
اعتبار شيء في الاستنجاء الا النقاء وقوله ع في مقام البيان يوصل ذكره و
يذهب الغائط وقد يناقش في الاول بان الظاهر انه مورد السؤال الاستنجاء
بالماء حيث ان المتعارف بعد زمان الصحابة والتابعين انما هو هذا النحو
في الاستنجاء كان نادراً وجوداً بل استعمالاً فينصرف المطلق الى هذا الذي
هو الفرد الشائع وفيه ان ندرة الوجود لا اثر لها والاستعمال المنصرف الا
استنجاء لا في الغسل بالماء فانهما كسائر الخصوصيات انحاء للاستنجاء بل
مجرد اختلاف ما يستنجى به لا يوجب اختلاف خصوصيات الاستنجاء كاختلاف
كون الالة حجراً وخشباً فلا معنى لدعوى ندرة الاستعمال مع انه على تقدير
التسليم يوجب الانصراف الى الاستنجاء ووجود الغسل في زمان بين متصل
بتلك القرون لا يوجب تعميم معنى اللفظ مع ان هذه الدعوى يكذبها ما في
بعض الروايات من ان الناس كانوا يستنجون ثم احدثوا الوضوء فانه لا

شيوع
مرجح ان الشايع في زمان الجاهلية
الى انقراض زمان التابعين كان
هو الاستنجاء و صح صح

على ان الاستنجاء لغة مطلق كان عبارة عن الاستجمار وان الاستنجاء بالماء كان
يعبر عنه بالوضوء وبان النقاء هنا وان كان لغة النظافة التي هي صفة المحل
لكن استناده هنا الى ما في المحل قرينة على ارادة الازالة وعموم الموصول يقتضي
ظهوره في زوال جميع ما في المحل حتى الاثر الذي هو من الاجزاء وذلك لا يكون
الا في الغسل بالماء وفيه ان النقاء بالاستجمار وزوال العين به لا ينافي بقاء
ما لا يعتد به فانه عرفا نقي حقيقة وان لم يكن كذلك تحقيقا ضرورة عدم المنافاة
بين وجود الشيء تحقيقا وكونه معدوما عرفا حقيقة كما عرفت في انتقال اللون
اذا كان من انتقال الاجزاء ونفوذها في جسم آخر ولهذا فلم يتأمل احد في انه
لا بد في مخرج الغائط من الزوال كغيره من سائر ما ينفعل وان الحكم بالطهارة
موقوف على صدق النقاء وبالجملة فوجوب ازالة جميع ما في المحل مما لا خلاف
فيه غاية الامر ان الازالة بالحجر انما هي بهذه الكيفية فان هذا المناقش ايضا ممن
يعتبر زوال تمام العين عن المحل وكيف لا مع ان الاستنجاء لا يصدق الا بذلك
مع انه لا ميزان يرجع اليه في الاستجمار الا ذلك فلا حاجة في اعتبار ازالة
تمام العين الى هذا التكلف مع ان كلمة ما في الرواية موصوفة لا موصولة حتى
تفيد العموم فليس ما في المحل افراد الموصوله بل انما هي اجزاء لما يعد لاتصالها
وكونها من جنس واحد شيئا واحدا كما عرفته في الماء وبالجملة فاعتبار زوال
جميع ما في المحل مما لا اشكال فيه ولكن استفادة هذا المعنى موقوفا على اسناد
النقاء الى ما يفيد العموم بل يكفي فيه استناده الى المحل ضرورة ان النقاء خلو
المحل عن النجاسة وهذا لا يصدق الا بزوال تمام ما فيه عنه وبان الظاهر
ان الريح المسؤول عنه هو الباقي في المحل بشهادة وجوده في اليد والا فلا
يمكن استشمام المحل ولا يكون ذلك الا في الغسل اذ مع المسح لا يوجد في
اليد شيء وفيه انه لا ملازمة بين وجود الريح في اليد ووجوده في المخرج لان
اليد بملاقاة الغائط تكتسب الرائحة ثم يمكن الاطلاع على بقاء الريح في
المحل من اكتساب ما يلاقيه بعد الاستنجاء كاللباس واليد اذا لاقته بعد ا
لاستنجاء فمن مس المخرج بعد الاستنجاء ووجد ريحا يعلم انه من المحل مع ان
استشمام العذرة ايضا ميسور ولا مانع منه شرعا ايضا في كثير من الموارد كغير المميز
والزوجين وبان المراد من النقاء اما زوال العين واما زوال الاثر فعلى الاول

فعلى الاول لا يصح تحديد الاستنجاء وعلى الثاني لا يصح تحديد الاستجمار فينبغي
ارادة احدهما وليس الا الاستنجاء بالماء اما للاتفاق على ارادته وانما اختلف
في ارادة الاعم منه واما لان ارادة خصوص الاستجمار من لفظ الاستنجاء في غاية البعد
واما لان وجود الريح في المحل بعد الاستجمار لا يعلم الا من جهة العلم ببقاء
الاجزاء اللطيفة وهي اولى بالسؤال عن انها تقدح في الطهارة ام لا من الريح وقد
فيكون السؤال عن خصوص الريح قرينة على ارادة الغسل بالماء الذي لا يبقى معه في
بعض الاوقات الا الريح لشهادة الريح الموجود في اليد وفيه ان زوال العين والاثر
ليسا معنيين للنقاء وانما النقاء معنى واحد فالنقاء الشرعي زوال النجاسة الحكمية
تحقيقا او عفوا والنقاء العرفي هو زوال العين بحيث لا يبقى منها شيء تحقيقا
او عرفا حقيقة فالنقاء بالاستجمار لا ينافي بقاء الاثر بخلاف النقاء بالماء وما ذكره
من القرائن على ارادة الاستجمار بالماء واضح الفساد فان الاتفاق على الارادة
على تقديره لا حجية فيه مع ان المنع لا يخفى عليه اتفاق الاساطين على التعميم كما
يظهر من استنادهم اليه في احكام الاستجمار وعرفت حال بقية القرائن ومن
الغريب ان هذا المناقش تصدى بعد تسليم الدلالة للقدح فيها من حيث المعارضة
بما دل على وجوب التثليث ومعارضة النص والظاهر وما كنا نحتملها والعجب من هذا
توهم ان المقصود نفي التحديد في الطرف الزائد على التثليث اذا لم ينق بها فان التثليث
على مذهب من توهم اعتبارها تحديد تام لا يجوز الاقتصار على اقل منها ويجب
التعدي الى الاكثر حتى يحدد في الطرف الزائد والا فغير الا فكل احد لرضى من يكتفي
باقل مراتب المسح وبين من يعتبر الزائد يجعل له حدا وهو التثليث وانما الاقتصار الى
الاكثر حيث تبقى العين لتحصيل عنوان الاستنجاء اذ زوال العين حد بل انما هو
لتحصيل النقاء الذي هو الموضوع وفرق بين الموضوع وحدوده فكون الموضوع
هو الاستنجاء الذي لا يتحقق الا بالنقاء لا اشكال فيه فانه من البديهيات والاعلم
ثم اكد عدم وجود حد للاستنجاء ونفى لزوم ثم ينقي ما ثمة فان معناه ان المطلوب ليس
الا الاستنجاء الذي لا يتوقف الا على النقاء وبما قشه الثاني بان المسؤول عنه
انما هو الاستنجاء بالماء فان الوضوء معناه الغسل بالماء ولا يشمل الاستجمار واستشهد
على ذلك برواية يونس بن يعقوب المتقدمة ثم قال فالمراد ذهاب الغائط بالماء
وانما عبر عنه بالاذهاب وفي الذكر بالغسل للاستنجاء بذكر الدبر دون الذكر

كما لا يخفى وان اللازم في تطهير المخرج هو الاذهاب عيناً واثراً دون مجرد الغسل
الجامع لبقاء الاثر والتوسع في العبارة وبالجملة فلیس في العدول عن الغسل
الى الاذهاب ظهور في ارادة الاذهاب ولو بالاستنجاء ولو بحجر واحد حيث يزاحم
ظهور لفظ الوضوء في ارادة التنظف بالماء مع ان المزاحمة كافية في سقوط الا
ستدلال وفيه ان كون الوضوء عبارة عن الغسل وتحصيل النظافة به مما لا
اشكال فيه واعتبار كون ما يغسل به ماء اعتبار حكمي لا موضوعي ولا حاجة الى
التشبث برواية يونس ولكن المراد انما هو وضوء الصلوة لا الاستنجاء حيث
ان افتراض الله تعالى عندهم عبارة عن الذكر في الكتاب العزيز حيث يطلق كما ان
السنة عند الاطلاق ينصرف الى ما سنه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وليس هذا الا الوضوء للصلوة
مع ان بيان وضوء الصلوة وتخصيصه بالتعبير عنه بالوضوء في الجواب قرينة
على ذلك وذكر الاستنجاء انما هو من باب المقدمة مع انه لو كان السؤال عن
عن الاستنجاء بالماء فلا بد ان يكون الغرض استكشاف انه لم يهدم الا كما في
رواية ابن المغيرة والا فحقيقة الغسل بالماء لا معنى للسؤال عنه والجواب
عن هذا السؤال ما في رواية ابن المغيرة وهو قوله عليه السلام ينقي ما ثمة وما يفيد
فائدته لا التفصيل بين المخرجين بتخصيص احدهما بالغسل والاخر بالاذهاب
فانه لو كان الغرض الاكتفاء بالغسل المزيل للعين بالكلية لقال يذهب
ما هنالك بالماء وما يفيد هذا المعنى فان تخصيص احدهما بالغسل واعتبار
الاذهاب في الاخر والاضراب عما اعتبر في صاحبه لا وجه له الا الاختلاف في
الحكم وعرفت ما بيناه ان ترك ذكر الدبر لا يتوقف على التعبير بالاذهاب
بل لقيل يغسلهما او يذهبهما بالغسل وهكذا وما ذكره من اعتبار زوال
الاثر لا اختصاص للغائط به بل هو مشترك ولهذا ورد فيما دل على اعتبار
المرتين في البول ان احدهما لازالة العين والاخر لازالة الاثر والتفنن انما يجوز
اذا لم يكن منافيا للمقصود ويدل على عدم اعتبار امر زائد على الطهارة الاخبار
الاخر المتكفلة للبيان الخالية عن ذلك مع ان ما دل على اعتبار البكارة ضعيفة
بل نقول ان البكارة ليست لها حقيقة شرعية ولا ماهية مخترعة والبكارة المعتبرة
في حجر الاستنجاء انما هو بقاؤه على ما كان عليه اولا من الصلوح للتطهير الذي
لا يتحقق الا على كونه مزيلاً للنجاسة فما كان منفعلا بالاستنجاء او بغيره بحيث

بحيث تسري نجاسته الى المحل جزءه عما كان صالحا من التطهير معلوم ما دام
كذلك ولعل التطهير يعود الى بكارته والحاصل ان عدم صلوح المنفعل او نجس
العين الذي تسري نجاستهما الى المحل للتطهير به ضروري فما كان طاهراً في نفسه
كان بكراً الا ان انفعل فخرج عن البكارة وهذا هو السر في خلو غير هذه الرواية عن
هذا القيد فان هذا ليس الا كاعتبار عدم كونه نجس العين ولا حاجة الى التنبيه عليه
والمستعمل في لسان الفقهاء كناية عن هذا المعنى حيث انه غالبا لا ينفك عن الانفعال
كما صرح الحج قدس سره المعتبر مع ان هذه الكلمة لا معنى لها عرفاً الا هذا فمن الغريب
الجمود على المعنى اللغوي لهذه الكلمة بل الاخذ باطلاقه في بحث النجاسة الى اخراج ا
المستعمل في التيمم فان المدرك انما هو اعتبار البكارة وعدم خروج ما يستعمل للا
ستنجاء به عن البكارة بالاستعمال من حيث هو بديهي والا فلا فرق بين الاستعمال
في التطهير وبين غيره من انحاء الاستعمال فانك قد عرفت ان البكارة بمعناها
اللغوي لا يمكن الاستدلال عليه بادلة العقلية فان خروج الغائط حال طهارته
كغيره من الاجسام الطاهرة ومماسة الحجر معه بعنوان الاستنجاء استحبابا كمماسته
معه لا بهذا القصد في عدم التاثير في طهارته وليس في مماسة المخرج في غير هذا
الحال اثر في المطهرات فحيث علم ان هذا وضع صرف ورفع الاثر عن الحجر وغيره
لا يعقل ان يكون لطرو جهة مضادة كالانفعال المسري واما ما علم بالضرورة
من الدين انه عن هذه المرحلة بمراحل فان المماسة مع المخرج من حيث هو كذلك
ليس الا كالمماسة مع المدخل او الحلق في انه ليس في دين الاسلام منشأ
للنجاسة او حدوث جهة تنافي المطهرية والا ترتب عليه الاثر في غير هذا المورد
ضرورة استحالة تخلف المعلول عن العلة التامة والمورد من حيث هو كذلك
لا يصلح لان يختلف به حال العلة هذا فيما استعمل استحبابا واما فيما انفعل
جزء منه فخرج عن البكارة فالمنع عن استعمال الجزء الطاهر منه المتصل بالمنفعل
قد عرفت استحالته في المسألة السابقة واما بعد التطهير فبالطريق الاولى وما
في المنفعل بخصوص الاستنجاء بعد التطهير فالمنع عنه جموداً على اعتبار البكارة
الزائلة فيه انك قد عرفت العود بالتطهير فنقول انه يستحيل الاستحالة تخلف
المعلول عن العلة فان من المعلوم بالضرورة من الدين ان المنفعل بعد
التطهير لا اثر فيه من الانفعال وهذا قبل الانفعال كان مطهرا فكذا بعد الانفعال

مع انه لا فرق في الانفعال بين ان يكون بالاستنجاء بعد تطهيره بل نقول ان تاثر ما
هو منفعل بغير الاستنجاء بالفعل بجزئه الباقي على طهارته وعدم تاثر ما مسح بجزئه
استنجاء حتى جزئه الذي لم يمسح به مما لا يخفى فساده على من تامل في جهات المسئلة
فانه تناقض صرف وبما حققناه ظهر لك انه لا وجه لاعتبار طهارة الالة بمعنى ان
الاستنجاء ليس تطهيرا تحقيقيا كي لا يجامع انفعال المطهر وانما هو اخراج او بزوال العين
فعلى من يعتبر المسح الاكتفاء حتى بنجس العين بل انفعال المحل بملاقات نجاسة اخرى
مستحيل ضرورة استحالة اجتماع المثلين وسيندفع هذا التوهم بان عدم تاثر السبب
فيما وجد فيه الاثر ليس سقوطا له عن العلية بل انما هو غناء عنه لكون العلة الفاعلية
محيطة على المادة احاطة فعلية بحيث لو زال الاثر من الاول تبين اثر الثاني في وقع
من ذلك النجاسة جهة اعتبارية انتزاعية شرعية فيما كان طاهرا في الاصل بملاقاة النجاسة
وتعدد منشا الانتزاع ليس من اجتماع المثلين ولهذا نحكم بان الخمر الملاقي للنجاسة اخرى
اذا انقلبت خلا لا تطهر فان هذا انما هو لانفعالها بنجاسة اخرى نعم لا اثر لملاقاة
مع حرام لاتحاده واما الطاهر بنفسه فينفعل بكل نجاسة بل بكل وصول نجاسة الا ٢ على المتابعة
مرة اخرى كانت محكومة بالنجاسة مع ان المنفعل لو لم يتاثر كان الواجب ان يحكم
بطهارتها بمعنى العفو معها لاستحالة اجتماع المثلين وتحصيل الحاصل وثبوت
العفو عن نجاستها فلا يتم التفصيل الا حيث انفعلت بعد ما كانت منفعلة
كي يتعقل العفو عن انفعالها دون اخر فتبين عدم جواز الاستنجاء بما كانت نجاسة
عرضية مطلقا واما ما لم يكن كذلك كما اذا كان المحل والالة يابسين فحيث ان
اعتبار المسح مع زوال العين ثبت بالاجماع لا بالاخبار وهو دليل لبي لا
عموم فيه ولا اطلاق فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن فانه ثبت بالاجماع
توقف الطهارة على المسح وعدم كفاية الزوال ولا دليل على كفاية الحجر
بالتطهير بل لا يبعد تحصيل الاجماع على اعتبار الطهارة في الالة كما ادعى بل لا يبعد
كونه ضروريا من دين الاسلام فلا يحتمل مسلم ان يحكم الشارع بطهارة شيء من
جهة ملاقاته بنجس العين فكفاية المسح بالنجس والمتنجس في طهارة المخرج ضروري
الفساد وبطلانه لا يحتاج الى البرهان بل اعتبار طهارة الالة اوضح من اصل وجوب
اعتبار المسح بعد زوال العين راسا بل قد عرفت انه لولا الفتاوى من الاصحاب
قدس سرهم لحكمنا بعدم اعتباره لاطلاق الادلة فان اعتبار المسح وارد مورد الغالب

الغالب فلا يصلح للتقييد كما نبه عليه اية الله قده في اعتبار التثليث واية الله العلامة في بعض
احكامه وحيث عرفت اعتبار المسح ولو بعد زوال العين للاحتياط وظهور الاجماع
فلا بد ان يكون الالة مما تزول به العين ولو كانت فانه القدر المتيقن من التطهير عفوا
وبهذا اعتبرنا كونها طاهرة فلا يكفي ما كان صيقليا يزلق عن النجاسة لو كان او له
يجوز الاستنجاء بالعظم والروث للاخبار الناهية وليستفاد من بعضها ان من فعله
فهو بريء من محمد صم واحتمال هذا المعنى يكفي في الاحتياط وان كانت الاخبار قاصرة
عن افادة هذا المعنى من وجوه وعلى تقدير الثبوت فانما يثبت الحرمة لا السقوط عن ا
لتاثير والاحتياط لا ينبغي تركه ولا اشكال في جواز تنجيسهما بغير الاستنجاء بل جواز الا
تلاف بالاحراق بحيث لا يبقى منهما اثر فيشكل ما ورد من التعليل من انه زاد اخوتنا
من الجن من ثبوت العهد مع انه لو فرض يعلم انه بالنسبة الى ما يرجع اليهم خاصة حيث
كانوا مؤمنين وساكنين في بلاد الاسلام او بالنسبة لجميع البلاد وان كان من
فيها من الجنسية كفارا والحاصل ان اخبار هذه المسئلة ضعيفة موهونة من
وجوه والعمدة في الباب ما عليه الاصحاب فانهم اعرف بما وصل اليهم من صاحب
الشريعة ولا بما ثبت حرمته في الدين كالمصاحف فانها لكونها محضة لحكاية كلام
الله تع صارت بمنزلته حتى صح ان يقال ان النقش وجود كتبي للفظ كما ان اللفظ
وجود لفظي للمعنى والعلم وجود ظلي للمعلوم لا بمعنى ان للشيء وجودين احدهما ضعيف
لا اثر له والاخر قوي تترتب عليه الاثار كما توهمه من لاحظه الا ما ترى في الفاظ
العلماء استنادا الى القضية الوضعية حيث ان من المحمولات ما يثبت للشيء قبل الوجود
في الخارج ولم يتعقل انه اذا كان الاتصاف في الخارج فلا بد ان يكون الموضوع
ايضا موجودا فيه ووجوده في محل اخر لا ربط له بما يتصف فيه والمفروض انه
معدوم في ظرف ثبوت الثابت والتفكيك بين الموضوع وبين النسبة مما لا يتوهم
من له ادنى مسكة مع ان العلم تابع للمعلوم ولا يعقل توقف المعلوم عليه
بل العلم قوة للعالم ومرتبة من مراتب وجوده اذا كان ممكنا وعين العالم اذا كان
واجبا وكون عدم الشيء في الذهن موجودا فيه والاستحالة موجودة من اغلاط
وكيف كان فالمقصود ان شدة الارتباط بين النقش والمنقوش والكتابة
والمكتوب بهذه المثابة فكلما انتسب الى الله تع وجب احترامه عقلا فان اهانته
اهانة الله تع اما خليفته المحض في الخلافة كالنبي صم والائمة عم فلا اشكال

في ان الاستخفاف بهم استخفاف بالله تعم واما ما انتسب اليهم من المشاهد واسمائهم
المنقوشة فهي كالمصاحف المنتسبة الى الله تعالى فلا يتحقق الاستخفاف في كونه بالله
تعم الا مع القصد فان كلا من هذه الامور لها شئون فمن حيث الاشتمال على الاسم
لا يجوز الاستخفاف به واما اذا تمحض الاستخفاف في كونه به تعم كفر فاعله حيثيات
الاسلام انما هو التسليم والعبودية والانقياد واهانة المولى خروج عليه فانه زي
العداوة والمحاربة لا تجامع العبودية المنتزعة من البيعة فالمسلم المستخف مرتد خارج
وان لم يكن محاربا بحقيقة الآن اذ صدر منه منافيا في كونه مسلما فهو مسلم حقيقة كافر
حكما وجريان هذا الحكم في قبور خلفاء الله واضح فان الضريح لتضمنه جسد خليفة
الله تعم بمنزلة بدن العامل لروحه المقدس وليست نسبة المصاحف الى كلام الله اشد
من نسبة القبور الى الاجساد الطاهرة كما ان نسبتهم عم الى الله تعم اقوى من نسبة اللفظ اليه
تعم فان كونه كلامه تعم انما هو بمعنى انه مؤلفه ومصنوعه في مرحلة التاليف وهم
خلفاؤه مع انهم صنايعه تعم فوجوب تنزيه المشاهد التي هي المعابد المحضة في هذه
الجهة بمقتضى كونها بيوتا اذن الله ان ترفع عن النجاسات من الواضحات
وهكذا تربة القبر الشريف وان اخرجت عنه واما تراب الحائر الشريف فليس له
هذا الحكم بل انما كغيره من تراب البقاع المشتملة على المشاهد والاخذ لقصد التبرك
لا يحدث فيه ربطا ولا ربط للقصد في اصل الموضوع وانما هو للتعيين ثم محل
العبادة يجري فيه هذا الحكم فما تمحض لان يسجد عليه كما تمحض لان يتعبد فيه المعبد
بالمسجد فاحترام المساجد من حيث انها معابد ولا معنى للمسجد الا ذلك وتمحضه
في ذلك وجب احترامه وحرمت اهانته عقلا وهذا المعنى موجود فيما تمحض
لان يسجد عليه وان لم يكن من التربة الحسينية عليه من الله آلاف التحية واما المطعوم
فمن حيث انه من النعمة لا يترتب عليه الا وجوب الشكر ولعل الاستنجاء والتحسر
كفرانا نعم اذا ادى الى التضييع دخل في عنوان الكفران والتبذير فلا اشكال في
الحرمة والحاصل انه لا فرق بين الدواء والغذاء والمركوب والملبوس والمنكوح
والماكول وغيرها مما انعم الله تعم بها على الانسان مما لا يمكن احصائها وفي
خصوص الحنطة والشعير ثبت حرمة زائدة من بعض الروايات الدالة على الحكم
الفلاح للعن لوطئه وطريق الاحتياط واضح فيما يقرب منهما كالارز واما
حديث الكسرة فلا يدل الا على عدم التبذير وهو المراد باكرام جوار نعم الله

في حقيقة الوضوء

نعم الله تعم **المرحلة الثالثة** في حقيقة الوضوء واجزائه وشرائطه وحيث
انه من العبادات فلا تنكشف حقيقته الا بتحقيق حقيقة العبادة اي التعبد بالعمل فيه
فنقول انه عبارة عن الاقبال الى المولى نحو الخضوع كما ان التمرد هو الادبار
عنه فافعال الجوارح بالنسبة اليهما يقوم بنفس العبد في كل من المقامين بمنزلة القول
والفعل والانشاء والاخبار فالشخص قد يجري على مولاه بفعل وتوليه ايهما
على خلاف رضاه وقد ينقاد اليه ويتعبد له بما يراه مطلوبا له فكما ان اصل النكاح وهو
جعل كل من الزوجين بحبل الاخر بعقد وهو يحصل بالايجاب والقبول هما يحققان
باللفظ من آلتهما لان اللفظ هو العقد والقصد والرضا شرطان بل نسبة
اللفظ الى الرضا والارادة نسبة البدن الى الروح والشرط في ٢ انما هو المولد
والصراحة وما يشبههما والحاصل ان نفوذ التصرف في المعاملات من العقود
والايقاعات يتوقف على سلطان من يصدر منه الانشاء والاسناد اليه وكونه
فعله لا يتحقق الا بصدوره عنه بالاختيار وهو يتحقق بالقصد والرضا ومع اشتغالهما
لم يصدر الفعل عنه اليه لا مراد انه وقع عن مستجمع للشرائط فكون النكاح نكاحا نبويا
على انه من اليه الامر بارادته ورضاه فيهما يتحققان لحقيقته الا انهما شرطان فيه
خارجان لهما مدخلية في الصحة كالصراحة والتوالي والعربية وعلى هذا القياس التوكل
فانه وان تحقق بفعل او ترك ولكن حقيقته هو الاقبال وانما الافعال الاجساد
متضمنة لتلك المعاني في حقيقته من حيث انه من العبادات قصد القربة فالقصد
عبارة عن التوجه الى الله تعم والقربة هي الخصوصية المقومة لكونه عبادة وهي الخضوع
وتسميته بالقربة باعتبار اقتضائه لذلك والا فقد يكون مبعدا كما في العبادات
المحرمة بل المشتملة على المنافيات التي لا تنافي الصحة كالملكات المهلكة اعاذنا
الله منها قال الله تعم انما يتقبل الله من المتقين وكون افعال الجوارح متوقفة
على صدورها بهذا العنوان في كونها عبادة من اوضح البديهيات فانه لا اوضح
من كون الشيء نفسه وحيث اطلق القصد على ما يتوقف عليه الفعل الاختياري
من حيث هو كذلك بل ينصرف اليه عند الاطلاق فتوهم اكثر الاصحاب بقدم انه المراد
فتمسكوا الاعتبار بالاخبار الدالة على ان العمل انما ينفع للعامل اذا وقع لوجه
الله تعم مع اختلافهم في انه الداعي او الاخطار والكل فاسد اما النية التي
هي المقارنة المتوقف عليه قوة الانتساب الى الفاعل وصدوره عنه بالاختيار

٢ اللفظ ح

وهو الداعي في السائر فتعلقه بفعل الحاجة واعتبار كونه للغافلين والمستحقين عن قصد
وارادة لا اشكال فيه لكنه ليس قصد القربة واما الداعي بمعنى العلة الغائية فلا يعتبر
في العبادات بل اذا كان نظر العابد مقصورا على جماله تع فاشتاق اليه وخضع
له وتخضع وتعبد له شوقا وعشقا لانجذابه اليه لتجلي من غير ان يكون له غرض
في ذلك وتحصيل فائدة كان اتم واكمل بل بحيث يكون الباعث له على التعبد ما يعود
اليه من حيث نفع او دفع مضرة فتوجهه الى نفسه وانما يتجه الى مولاه لاصلاح
امر نفسه فكانه عبد نفسه في ذلك في الدقة فالعمل وان كان صحيحا ولكنه اذا
وقع من الاولياء كان عصيانا بل ذنبا عظيما مع انه غاية ما يتصور بالنسبة
الى العامة فانه غاية همة العابد الحور والقصور والخلاص من النار فقصد
القربة المحقق لكون العمل عبادة ليس الا الاتيان بعنوان العطف الذي
هو من العبد بالنسبة الى الرب تعبدا اي تخضع واما الاخبار فلا دلالة لها
اصلا على توقف عمل على ارادة وانما مفادها عدم الفائدة في عزم ما يقع لا
على وجه التعبد فالنية المعتبرة فيها هي عين الاقبال اليه تع والتوجه اليه
مثلها لكن ليس الغرض افادة ما حققناه من ان العمل لا يكون عبادة الا بها
وانما هي من قبيل المواعظ ومفادها ان العامل انما ينتفع بعمله اذا كان وقوعه
وصدوره منه على هذا الوجه وهذا اجنبي عما نحن بصدده فعن جماعة عن
ابي المفضل عن احمد بن اسحق بن العباس الموسوي عن ابيه عن اسمعيل بن
محمد قال حدثني علي بن جعفر بن محمد وعلي بن موسى بن جعفر عليهما السلام هذا
عن اخيه وهذا عن ابيه موسى بن جعفر ع عن ابائه عن رسول الله صلعم في
حديث قال صلعم انما الاعمال بالنيات ولكل امرء ما نوى فمن غزى ابتغاء ما
عند الله تع فقد وقع اجره على الله تع ومن غزى يريد عرض الدنيا او نوى عقالا
لم يكن له الا ما نوى وعنه صلعم لا قول ولا عمل الا بالنية ولا قول وعمل ونية
الا باصابة السنة فمفاد هذه الروايات مفاد قوله تع لن ينال الله لحومها
ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم واما الاخلاص في ان الداعي او الاخطار
فقد تبين فساده ايضا فان ما يحقق حقيقة العبادة ويوجب فعل كون
الجوارح عبادة انما هو وقوعه على وجه العطف المعبر عنه بقصد القربة وكل
من الداعي والاخطار من مقدمات الفعل وشرائطه وهذا عين الفعل وحقيقته

وحقيقته من حيث كونه عبادة وبالجملة فالتعبد جهة واقعية جبلية جلية فانه اي
العطف من المولى رأفة ورحمة ومن العبد تخضع وابتهال وتعبد ولا مدخل للعلة
الغائية فيه من حيث انه من العبادات بل عرفت انه قادح في كماله وان لم يمكن منه
الا للاوحدي كامير المؤمنين عم فانه عم لم يعبده طمعا للجنة ولا خوفا من النار
بل وجده تع اهلا للعبادة فعبده وبالجملة فالنقص قد يدعو الى العبادة
للاستكمال وقد يوجب الكمال لها ويدعو اليها كما ان حكمته تع تدعوه الى
لطف ورحمته تع بمقتضى حكمته وتنزهه عن النقائص لا للاستكمال او للتحفظ على
جمال ولو بالمال تع عما يقول الظالمون علوا كبيرا وكذا علم العبد بجلاله وجماله
تع كلما كان اتم كان خضوعه له اشد واقوى قال الله تع انما يخشى الله من
عباده العلماء فمن بلغ حق اليقين وتجلى له تع فشاهد جماله ينجذب اليه فكأنه
لا يقر له قرار حتى ان روحه لا تستقر في جسده لولا الاجل المحتوم وهذا هو السر
في كون الدنيا سجنا للمؤمن وكونه عم آنس بالموت من الطفل بثدي امه وقد
فرط من زعم ان كون الغاية ان يخرج عن النار او الفوز بالجنة يوجب
البطلان ويمنع من الفراغ فان الاشتمال على غاية وان كانت دنيوية لا ينافي
تمحض العمل للتعبد والخضوع فان الغاية من العلل وهي باسرها خارجة عن
حقيقة المعلول مباينة لها والا لتاخرت الماهية عن وجودها فالاجرة
على العبادة لوقوع العبادة عن الغير وتحمل هذا العمل عن الغير وتفريغ ذمته
مما توجه اليه اولا وان كان عين العمل في الخارج لكن غاية هنالك ان الاجرة
علة غائية للعبادة وقد عرفت انه لا يعتبر في كون فعل الجوارح عبادة الا ان
يكون وقوعه على نحو الاقبال والعطف والخضوع له تع والاجر الاخروي
ايضا كالاجر الدنيوي من الله تع او من عبده الذي تحمل عنه العبادة وكون
العمل عبادة قد يكون ذاتيا له كالركوع والسجود وقد يكون بجعل طائفة
وتواطئهم عليه فان التواضع على انحاء شتى تختلف باختلاف الاصطلاحات
وقد يكون باختراع المولى كالعبادات الشرعية من الصلوة والصيام والحج وقد
يكون من جهة امر المولى به او بما يتوصل به اليه وهذا هو العبادة بالمعنى
الاعم وكون الامر داعيا في العبادات المخترعة نقص في العمل واين هذا ممن
يتكلف بما لم يكلف حيث يجده محبوبا لمولاه او يأتي باحتمال المحبوبية نعم لو كان

كونه داعيًا بمعنى ان الامتثال مما ينبغي وانه وظيفة العبد كان موجبا للكمال وبنظير
الحال فيما امر بما يصلح لنفسه عبادة فان التعبد به لا سبيل اليه الا بايقاعه بداعي
لامرنا لامر مما يوجب كون العمل عبادة على الامر لانه لا يكون عبادة الا به بل هو متوقف
ان توقف كون الشيء عبادة على الامر يستحيل التعبديات حيث ان كون العمل امتثالا انما هو متاخر
من الامر متاخر عنه بمتعلق الامر لا يمكن ان تتقيد به والتاخر الموضوع عن الحكم والشيء
عن نفسه وعلى تقدير اطلاق متعلق الامر فلا مسرح للتقييد فهو تكليف جديد متفرع على
التكليف الاول وهذا هو السر في عدم جريان الاصل فيه فان كون العمل عبادة انما هو
من انحاء الطلب اذ انشاء عنه ويدفعه وان اعتبار ما يتوقف من الحكم في الموضوع
وان كان مستحيلا وكذا التقييد على منوال سائر القيود ولكنه لا مانع من كون الحكم المتعلق
بالشيء حكما تعبديا وفرق بين اظهارها بالفصل بصورة التقييد كما في المقام وبين التقييد بامر
خارج فان الامتثال يعني العمل وارادة المولى هذا العنوان من حيث هو كلي يغاير الطلب
مغاير لطلب نفس الفعل مطلقا وان تجرد عن هذا العنوان فان الطلب وان كان ربطا
بين ثلثة ولكن المامور قد يكون تعلق الطلب به المتوصل الى العمل من غير ان يكون لصدور
الفعل عنه من حيث هو خصوصية فالمطلوب ركن في هذه العلقة والمامور فضلة فانه
منزلته منزلة مقدمات الفعل وقد يكون بالعكس بمعنى ان النظر انما هو الى تصدي الفاعل
للفعل وانقياده واقباله ولا نظر الى الفعل من حيث هو هو اصلا ويعبر عنه بالابتلاء
وقد يكون النظر اليهما على حد سواء وكيف كان فالتعبدي ما كان فيه الفاعل ركنا
في الامر وكان النظر الاصلي اليه سواء كان من حيث انه احد الافراد كما في الكفارة او من حيث
انه هو ولو بالتسبيب او بالمباشرة وهذا القسم الاخير هو اقوى التعبديات خصوصا
اذا كان التكليف ابتلاء صرفا كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن
لم يطعمه فانه مني فظهر ان التعبدي والتوصلي متباينان لا ان للتعبدي جهة زائدة على
التوصلي وهذا هو السر في عدم جريان الاصل فيه عند الشك فلا مناص عن الاحتياط
وحيث ظهرت لك حقيقة العبادة اي التعبد وانه عطف من العبد بالنسبة الى المولى
فاعلم ان الوصل المعنوي في المقام بين يحسب الغرض كما ان العمل صلة للداني في طوله
ومن الداني للعالي بالعكس والتمرد من العبد كما ان الرحمة والرضوان من المولى محقق للوصل
كما ان التمرد من العبد والخذلان والخزي واللعن من المولى فصل وقطع وهجر ومن المعلوم
ان الوصل المعنوي الذي هو قوام هذه المرحلة وتمام حقيقته بين العامل ومن يعمل له

لتحصيل رضاه فان الوصل انما هو بهذا الاعتبار وهذا هو السر في كون سجود الملائكة
لادم عم سجودا لله تعالى لا لادم عم فانه تعالى وان امرهم بالسجود له فقال عز من قائل فاذا
سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وهو خليفة الله والسجود في الحقيقة من
هذه الحيثية لله تعالى فمن اراد الوصل والربط بعملا لحصول رضا من يعمل له قد يحصل بلا وسائط
وقد يحصل بوسائط فمن يرى التقرب الى شخص متوقفا على التقرب الى من يهواه فيقصد
التقرب اليه والتخضع له لان يتوسل به الى ما هو المقصود وفي هذه المرحلة سالك اليه ومتعبد له
ومستشفع بالواسطة والوسيلة فالوسيلة في نظر العامل السالك شان من شؤون
من يريد التحبب والتقرب اليه كما ان الخضوع لاوليائه تعالى الخضوع له تعالى حقيقة ومحاربتهم
محاربة الله تعالى فكذا الخضوع لله تعالى لتحصيل رضا غيره تقرب الى ذلك الغير فان قوام
هذه المرحلة بالتودد والوصل فلهذا فقد ينقلب ما هو عبادة من حيث هو
كذلك عصيانا كما في الحائض والمسافر وصوم العيدين فالشخص يعصي بعبادته
وح فيكون عاصيا متمردا لا مطيعا متعبدا فقوام التعبد بما هو بين العامل ومن
يعمل له والمفروض ان احد طرفي الربط انما هو غيره تعالى وان كان الخضوع لله
تعالى وكان الغرض ولا تحصيل رضاه وهذا فيما كان النظر الاصلي مقصورا على
غيره تعالى واضح واما مع الاشتراك فيشترك العمل بينهما على الاشاعة بالتنصيف او
التثليث او التربيع او غيرها مما لا يتناهى فربما يكون ما لغير الله تعالى جزء من الف
الف مثلا فلا يظهر الا لله وحده بل يكون اخفى من دبيب النملة السوداء في الليلة
الظلماء على الصخرة الصماء ففي جميع الصور فالعامل ليس بعبد الله تعالى بل هو للغير فانه ممتثل
امر الله تعالى ولا فرق في ذلك بين الواجبات والمستحبات بل لا فرق بين الافعال
والتروك حيث ان الرياء في الجميع انما هو باعتبار تكيف نفس العبادة بها ولا
يعقل التفكيك بين نفس الوجود وخصوصياته فلا يرجع نحو وقوع العمل الى الغير
الا برجوع ذاته اليه لعدم استقلال الكيفية فتربين كل شيء انما هو الترغيب اليه ورجوعه
وبالتامل فيما حققناه يظهر ان الرياء اعظم من ترك الواجب بل اعظم من الترك (في الهامش: من الترك)
حيث ان المرائي يتوسل بالتعبد لله تعالى الى التقرب الى غيره فيجعله عتبة ومعبرا في
سلوكه الى من يهواه وهذا اعظم من عصيانه بترك ما امر به فحرمة الرياء ليست تعبدية محضة
بل هي من قبيل حرمة التجري والعصيان بل كل من الكفر والشرك في المعنى اهون من الرياء وكان
الكفر الاصلي اهون من الارتداد خصوصا في الملي وكيف كان فالمسئلة اوضح من ان

ليستدل لها بالاجماع ومن الغريب الاستدلال لها بقوله تعـ وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين الى قوله وذلك دين القيمة فان قوله ليعبدوه معناه ليتخذوه الها او في
نيته وبين التعبد له فقوله تعـ اتعبدون ما تنحتون معناه اتتخذون ما تنحتون آلهة
من دون الله تعـ قال عز من قائل ولقد بعثنا في كل امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطا
غوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليهم الضلالة فسيروا في الارض فانظروا كيف
كان عاقبة المكذبين مع ان حصر ما كان ياتيه الرسول الكفار من اهل الكتاب والمشركين
وما يتلوا عليهم من الصحف المطهرة المشتملة على الكتب القيمة في هذا الحكم الفرعي اثبات لبعض
الفروع واضح الفساد فهذا كاشف قطعي عن ان المراد به التوحيد فالمعنى ان ما في الكتب القيمة
من الدين هو التوحيد واقامة الصلوة وايتاء الزكوة واعجب من هذا الاستدلال بالتوصيف
بالقيمة على دوام هذا الحكم الذي استفاده من الكتاب العزيز وعدم نسخه وكانه لم يكن عنده
نسخة من كتاب الله تعـ كي يلاحظ ما تقدم على هذه الاية وهو قوله تعـ يتلو عليهم
صحفا مطهرة فيها كتب قيمة وتوهم وجوب مطابقة النعت للمنعوت فقوله تعـ دين القيمة لا يحتمل
الا الاضافة واما ما دل من الروايات على ان العمل المشتمل على الرياء مردود ومبغوض
فلا دلالة له على المطلوب ايضا ضرورة ان عدم القبول والردع من الفساد فان القبول
عبارة عن حصول القرب والصحة عبارة عن اشتمال العمل على جميع ما اعتبر فيه وهو
لا ينفك عن سقوط الامر والفراغ واستحقاق الاجر لو كان ذا اجر بل المدح من حيث
انه مطيع ممتثل منقاد وهذا اخص من القرب وعروج الى درجة وبلوغ الى منزلة الا ان
الفوز بالرضوان اعلى من هذه المنزلة واستحقاق الاجر لا يستلزم نيل الفائز به بما لا
يقصده بل لو قصده لسقط عن درجته وهبط عن منزلته بل بما لا يريد الرضوان
بمعنى انه ليس غاية عمله لتجرده عنها وقصر نظر العبد الى جماله تعـ بل اخلاصه له تعـ
يجذبه اليه حتى انه يكون من عبده كالميت بين يدي الغسال فلا يتحرك الا بتحريكه فيكون
محل مشيته وكما ان قصد الاجر ينافي الولاية كما ترى بالعيان اذ من شانها المحبة
والرقة والرحمة الخالصة عن شوائب الاوهام لو اشتدت ما تصدر عنها من الا
عمال بالنسبة الى ولدها في حال مرضه الذي يخاف عليه منه من الخدمات الليلية والقيام
والبكاء الى التودد وتحصيل رضاء الولد لا الى محض الشفقة الفطرية لسقطت عن رتبتها
وان استحقت الاجر والثواب باعمالها ازيد مما استحق غيرها وكذا اعراض من تقرب
اليه الشخص بعمله قطعه في مرحلة الوداد فانه عامله معاملة الاجانب فان الاجر انما يحق

للحقوق وانهائه كما ان اخذه استيفاء له فلا يبقى بعده ربط بين العامل ومن عمل له
واما العلقة الثابتة تتولد منها الحقوق ولهذا لا تقبل الاسقاط بل من هذا القبيل علقة
المصاهرة واعظم الروابط والعلائق ربط العبودية فمن اتخذ الله ربا تعلق به اشد
مما يتصور من جميع انحاء التعلق فان استقام وعمل بمقتضى عبوديته فقد استمسك
بالعروة الوثقى وهذا هو غاية الغايات قال عز من قائل وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون اي ليتخذوا الله ربا وحيث ان اول الدين معرفته وهو الاصل فسرت الاية
الشريفة بقوله ليعرفون فان صيرورة الشخص عبدا لله تعـ التوحيد وهو عين التصديق
الذي هو عين العرفان فان التصديق بالنسبة الى الواجب تعـ عين التصور حيث ان
وجوده عين ذاته وليس بالنسبة اليه ذات ووجود وعرض ومعروض فالعلم الواحد تصديق
من جهة وعرفان من اخرى وهو في الحقيقة عرفان وكونه تصديقا انما هو باعتبار كشفه
كما ان اثبات صفات الكمال له تعـ في الحقيقة تنزيه له عن النقص فظهر ان القرب من جهة
لا ينافي عدمه من اخرى بل تبين ان العبادة الصحيحة قد توجب البعد اليه يرجع
حسنات الابرار سيئات المقربين وبما حققنا ظهر ان ترك الاولى بالنسبة الى
الانبياء ع ذنب عظيم وتاثيره في هبط المنزلة اشد من تاثير الكبائر بالنسبة الى
العامة واذ قد عرفت معنى قصد القربة وانه انما يعتبر في تحقق حقيقة العبادة عقلا
تبين لك انه لا معنى للاعتبار الا خطاره في ابتداء العمل والاكتفاء بالاستدامة
الحكمية في تمام العمل ضرورة ان صدور الفعل الاختياري لا يتوقف الا على الارادة
وكما ان العلم يجامع الغفلة بل النسيان فكذا الارادة لا تستلزم الذكر فكثيرا ما
يغفل الفاعل بالاختيار عن فعله حال الاشتغال به عن نفسه وكذا حال عنوان
الفعل من كونه تعظيما وتوقيرا او اهانة وتحقيرا فكون الفعل تعبدا انما يتوقف
على صدوره عن اختيار بعنوان العطف والخضوع والالتفات الى ما يفعله
يتوقف عليه الفعل ولا عنوانه فتبين انه لا فرق في اعتبار قصد القربة بين الابتداء
والاستدامة ولا يعقل حصول الامتثال للامر التعبدي الا باستيعاب هذا ا
لقصد للفعل والاستدامة الحكمية مرجعها الى كون العمل بحكم العبادة فان
المفروض انه فاقد لما يعتبر في كونه عبادة حقيقة لكنه بحكم الواجد فهو غير ممتثل
الا انه بحكم الممتثل وتوهم ان الاستدامة الحقيقية معتبرة ان لم تكن متعذرة فلا مناص
عن الاكتفاء بما في حكمها واضح الفساد ضرورة ان المكلف به اذا كان مما لا

التكليف به بالذات لخروجه عن الاختيار وكونه مما لا يطاق لم يتعلق به التكليف اصلاً فلا معنى
لكون عجزه بدلاً عنه واما الاعذار فيتصور فيما اذا كان العذر طارياً بعد ان كان العمل
ميسوراً في نفسه وحرجاً فيجعل له بدلاً بل نقول ان النسبة بين لحاظ جهات الفعل او
لتذكرها والالتفات اليها وبين ايقاعه على تلك الوجوه تباين كلي صدقاً وجوداً في
موردها كان الارادة التي جعلت مقدمة على الفعل خارجة عن مباشرته والذي قام عليه
البرهان انما هو توقف وقوع الشيء الخارج على التعين ضرورة استحالة وجود المبهم وحيث
ان تعيين الفعل في وجه التعبد وانطباق هذا العنوان ودخوله فيه وتمحضه له لا سبيل اليه
الا اختيار الفاعل اعتبر تعيينه وهو المعبر عنه بقصد القربة وقد عرفت ان هذا المعنى
هو الذي اختصت بالعبادات واما ان الفعل الواقع على هذا الوجه اختياري فلا محالة
يتوقف على الارادة وهو اظهر من ان يحتاج الى بيان وليست تلك الارادة قصد القربة وقد
عرفت عدم اعتبار العلة الغائية في التحقق والصحة واما الاخطار وتذكر الفعل بوجهاته
وغيرها من المقارنات الاتفاقية وابن هذا مما هو دخيل في الفعل بحيث يلزم فواته من حيث
انه تعبد وكيف يتعقل ان يكون هذا كافياً في كون الفعل عبادة وان خلى عن الداعي كما هو
مقتضى التقابل واعتبار هذا زائداً على الداعي كما يظهر من بعض الكلمات لا دليل عليه والعجب
من ذلك الاستناد الى ما يدل بزعمهم على اعتبار النية في الاعمال من الاخبار لاعتبار
الاخطار الذي لا يصدق عليه القصد والعزم والنية والارادة ولا يتصف بالاخلاص
وقد عرفت المراد بالداعي والا فالعلة الغائية خارجة وليس قوام العمل وتميزه بها وحيث
خفي ما حققناه على ابن طاوس ره قال في البشرى على ما حكي عنه علمنا يقيناً انه
لا بد من نية القربة والا كان هذا من باب اسكتوا عما سكت الله عنه فان وجوب
قصد القربة في العبادات ليس تكليفاً بل قد عرفت ان هذا القصد ليس جزءاً ولا شرطاً وانما
هو حقيقة التعبد حيث انه عطف من الداني الى العالي والمراد من القصد هنا انما
هو الاقبال وكون العطف اقبالاً خاصاً من البديهيات ينبئ عن كون العمل مطلوباً
على هذا الوجه فلا يحتاج اعتبار قصد القربة فيه الى دليل فلانه لا معنى للتعبد بالعمل
الا ذلك مع ان المراد لسكوت الله عن الشيء جعله من الاسرار وعدم صدور البيان
منه لا جهلنا به فكان ينبغي ان يقول والا كان هذا من باب الناس في سعة مما
لا يعلمون بل حيث دار امر الواجب بين ان يكون تعبدياً او بين ان يكون توصلياً
فلا مناص عن الاحتياط لعدم القدر المتيقن بل مرجعها الى الشك في تعيين صنف

صنف الطلب وقد عرفت ان العبادة بجردها عن الغاية بان يتعبد لكونه تعالى اهلاً للعبادة
قال الشهيد ره في القواعد وهذه الغاية مجمع على كون العبادة تقع بها معتبرة وهي اكمل مراتب
الاخلاص واليها اشار الامام الحق امير المؤمنين عليه السلام بقوله ما عبدتك طمعاً في جنتك ولا
خوفاً من نارك ولكن وجدتك اهلاً للعبادة فعبدتك ولا يخفى ان كونه تعالى اهلاً لعين
ذاته فان حقيقته انه واجب الوجود وليس هذا مما يترتب على العامل او يعود اليه
ففي تسميته غاية تسامح او بمعنى آخر اشار اليه في الذكرى بقوله ويكون عن الجميع مقصد
سبحانه الذي هو غاية كل مقصد وفي الروضة بقوله او مجرداً عن ذلك فانه تعالى غاية كل
مقصد واليه الاشارة بقوله عز من قائل اليه يصعد الكلم الطيب واوضح منهما في
الحديث القدسي الصوم لي وانا اجزي به بل هذا معنى قوله عز من قائل الا ابتغاء وجه ربه
الاعلى وفي هذه المرحلة درجات اعلاها الابتهاج بحبه له وبجماله ودونها المهابة
ودونه الاستحياء فانه لا غرض للعامل في العمل في الجميع لكن الباعث له عليه احد الامور
كما ان موافقة الارادة وامتثال الامر ايضاً يجامعها بمعنى انه يمكن ان يكون الامر باعثاً
على العمل على احد الوجوه هذا اذا كان الامر احد الاسباب للنهوض واما مع الانضمام
بمعنى انه بحيث لا يبعثه الا الطلب وان كان العمل في نفسه عبادة فهو لا يجامع الدرجة
العليا وبالجملة ففي التعبد اركان المعبود والعابد وما يتعبد به والمنشأ للامر
الباعث على الفعل وهو مما يرجع الى العامل من دفع نقص او ضرر واستكمال او جلب
منفعة فالنظر في تعبده الى نفسه وان اختلف الحال بكون الملحوظ حفظ النفس عن الهلاك
وعروجها الى درجات الكمال وبكون الهمة مقصورة على بلوغ الآمال الدنيوية او الدينية وما
يشبههما مما في النشأة الاخروية من الحور والقصور فالغرض انما نفس العمل
من حيث انه كمال للنفس ولما يترتب عليه من جلب المنافع ودفع المضار
وقد يكون الباعث مجرد الحب او المحابة او الحياء فالنظر الى المعبود اولاً
واخيراً لا الى المعبود اولاً والى العابد بالاخرة والملحوظ في العمل اما كونه
مناسباً للمولى وان لم يتعلق به ارادته واما كونه متعلقاً للارادة فهذه جهات
مختلفة منها ما يجتمع ومنها ما يستحيل اجتماعها وقد يتركب الداعي من بعض
ما في العابد وبعض ما في المعبود وبالجملة فالطمع في الثواب والخوف
من العقاب ليسا قسيمين لامتثال الامر كما ان الشوق والمحابة والاستحياء
ايضاً ليست قسيمات لشيء من الثلاثة والصحيح بما حققناه ان العمل بداعي الاخرة

او الخوف حيث انه ليس ناشئا عن علقة العبودية وانما نشا من حيث العامل لنفسه
يوجب انقطاع علقة القرب والوداد وان استحق الاجر فان الاجنبي يستحق الاجر
اذا كان نظره اليه وان لم يتقرب بعمله بمعنى حدوث علقة الوداد وانما النظر
بالنسبة اليه كونه بحيث يستحق المدح والثواب واما اذا كان النظر الى من يعمل له كما
اذا دعاه الى العمل حبه لمن يعمل له فالعمل يوجب حدوث الوداد من الاجنبي ومن
القريب الاستحقاق وقد يكون الاجر منافيا في بعض درجاته الا ترى ان الاخ
اذا استنقذ اخاه عن مهلكة وبذل له نفسه ثم اعطاه اجرا او بذل له مالا فكانه
انك لست باخ لي انما انت اجنبي وهذا جزاء عملك فالتعبد للاجر يوجب القرب
بمعنى استحقاق المدح والثواب كما نطقت به الايات والاخبار ثم الا انه
يوجب البعد في الحقيقة حتى لو كانت له منزلة لهبط منها واوجب الخزي والخذلان
والخذلان وانجميع ما حققناه يشير قول الصادق عم العباد ثلثة قوم عبدوا
خوفا فتلك عبادة العبيد وقوم عبدوا الله طلبا للثواب فتلك عبادة الاجراء
وقوم عبدوا الله حبا لله تعم فتلك عبادة احرار ولعل ما ذكره اية الله قد يرجع
الى ما حققناه فوق مسائل المدنيات والمهنيات قال سائل ما تقول سيدنا فمن
يقوم بالواجبات على الوجه الذي وجب حسنت لاجله وهو رجاء الثواب وخوف
العقاب لم حكمتم ببطلانها اذا اتي بها على الوجه لم لا تكون صحيحة لان الله تعم
قال لمثل هذا فليعمل العاملون وقال في ذلك فليتنافس المتنافسون وقال قوم عبدوا
لرغبة فتلك عبادة التجار وقوم عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد هذا
معنى الحديث وان كان اللفظ مخالفا فصرح سبحانه في الايتين بان العبادة
لما ذكر من الثواب ولم يحكم امير المؤمنين عم ببطلان العبادة على هذين الوجهين
فلم لا تكون صحيحة اذا اتي بها على الوجه وباي شيء تجيبون عن الايتين الكريمتين
وعن قول مولانا امير المؤمنين عم فقال العلامة قده اتفقت العدلية على ان من فعل
فعلا لطلب الثواب او الخوف من العقاب فانه لا يستحق بذلك ثوابا والاصل ان
من فعل فعلا ليجلب نفعا او يدفع عنه ضررا فانه لا يستحق المدح على ذلك ومن
افاد غيره ليستفيد منه فعله ليس جوادا فكذا فاعل الطاعة لاجل الثواب والدفع
العقاب والايتان لا تنافيان ما قلناه لان قوله تعم لمثل هذا فليعمل العاملون
لا تقتضي ان يكون غرضهم بفعلهم مثل هذا وكذا قوله تعم فليتنافس المتنافسون

المتنافسون لعدم دلالتهما عليه اصلا وقال السائل في موضع اخر ما تقولون سيدنا
في التكاليف اذا اقام المكلف بها خوفا من عذاب الله تعم ورجاء الثواب فعندكم انها
لا تصح منه ولا تجزيه لانه اتى بها على الوجه الذي وجبت لاجله وهو كونها لطفا
ومصلحة وكيفية في شكر النعم وهذا الوجه كاف في وجوبها وفي حسنها ايضا فان علة
حسنها لكونها تعريضا لما لا يحسن الابتداء من النفع المقارن للتعظيم والتبجيل فاذا اتى
المكلف بها بهذا الوجه الذي حسنت لاجله لم يصح مع ان هذا هو الاولى لان الباري تعم
لا ينتفع بعبادتنا فانما النفع عائد الينا وما الفرق بين الوجهين وخاصة على قواعد
عدنا فان الواجب مشتمل على جهة حسن اقتضى وجوبه فقال العلامة قده في الجواب اذا
كلفنا الله سبحانه وتعم تخصيصا بشيء فقد وجب علينا فعل ما فيه مشقة وهذا يستلزم
امور احدها تخصيص الفعل بايجابه اذ لا يحسن ايجاب كل فعل الثاني لا بد لذلك
التخصيص من سبب وهو اشتماله على وجه زائد على حسنه تقتضي ايجابه والا لزم
الا لزم الترجيح من غير مرجح الثالث حصول عوض لا يصح الابتداء به ليخرج الفعل
عن الظلم والعبث الرابع ان الافعال الاختيارية الصادرة انما تتحقق باعتبار
القصد والدواعي المقتضية لوقوعها على وجه دون وجه الخامس ان الطاعة انما تثبت
بامتثال الامر على الوجه المطلوب شرعا اذا عرفت هذه المقدمات فنقول ان المكلف
يجب عليه ايقاع الفعل على وجه الطاعات لا لغرض سواء من طلب نفع او دفع ضرر
ليتحقق امتثال وهذا علة الحسن باعتبار التكليف اما باعتبار المكلف فعله حسن
التعويض للثواب الذي لا يحسن الابتداء به فيختاره المكلف في مقابلة المشقة التي
لحقته بفعله انتهى فان قوله اتفقت العدلية الى اخره لا يلائم الا ما حققناه فان
استحقاق الاجر مما لا يخفى على ذي مسكة فكيف يمكن دعوى اتفاق العدلية على خلافه
ويوضح ما جعله اصلا لذلك فان كونه نظرا من افاد غيره الى ما يرجع الى نفسه يناقض
كونه جوادا وهذا لا ينافي استحقاقه الثواب ممن افاده بل هذا مما بني عليه نظام
العالم واساس عيش بني ادم فالثواب الذي لا يستحقه انما هو القرب والمدح والثنى
عند استحقاقه يلازم الصعود الى درجات المقربين والفوز بالعليين والاستقرار
في مقعد صدق عند مليك مقتدر واما عدم تنافي الايتين فمحصل ما ذكره في
وجهه ان الغرض بيان ان الطاعة توجب الثواب المترتب عليه ما ذكر وهذا لا ينافي
اعتبار قصر النظر فيها الى جلاله تعم وهذا من قبيل الترغيب الى العبادة بانها

بانها توجب العز في الدنيا وخضوع الناس للعالم واحتياجهم اليه وهذا لا ينافي
اعتبار الخلوص تحصيله وفي الذكرى في نية الصلوة ويجب القصد بها الى القربة
اعني موافقة ارادة الله تعالى فظاهر كلام المتكلمين ان القربة والتقرب طلب الرفعة
عند الله تعالى بواسطة نيل الثواب تشبيها بالقرب المكاني وينبه على الاول قوله تعالى
وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وقوله تعالى والذين آمنوا اشد
حبا لله تعالى ارادة الطاعة وقول امير المؤمنين عم ولكن وجدتك اهلا للعبادة
بعد نفي الطمع في الثواب والخوف من العقاب وينبه على الثاني قوله تعالى ويدعوننا
رغبا ورهبا وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا
الخير لعلكم تفلحون اي راجين الفلاح او لكي تفلحوا والفلاح هو الفوز بالثواب
قاله الشيخ ابو علي الطبرسي ره وقال بعض المفسرين هو الفوز بالامنية ومنه قوله تعالى
قد افلح المؤمنون وقوله تعالى الا انها قربة لهم سيدخلهم الله في رحمته صريح
في ذلك لقوله تعالى ومن يتخذ ما ينفق قربات عند الله واما قوله تعالى واقترب
ان جعل مرتبا على السجود افاد المعنى الثاني ومنه الحديث عن النبي صلعم اقرب ما يكون
العبد الى ربه اذا سجد وان جعل مستقلا امكن ان يكون معناه وافق ارادة الله
تعالى وافعل ما يقربك من ثوابه قال الشيخ ابو علي ره واقترب من ثوابه قال وقيل
وتقرب اليه بطاعته والظاهر ان كلا منهما محصل للاخلاص وقد توهم قوم ان
قصد الثواب يخرج عنه لانه جعله واسطة بينه وبين الله تعالى وليس كذلك لدلالة
الاية والاخبار عليه وترغيبات القران والسنة مشعرة به ولا نم ان قصد
الثواب يخرج عن ابتغاء الله تعالى بالعمل لان الثواب لما كان من عند الله
فمبتغيه مبتغ وجه الله تعالى نعم قصد الطاعة التي هي موافقة الارادة اولى لانه الوصول
بغير واسطة ولو قصد المكلف في تقربه الطاعة لله تعالى او ابتغاء وجه الله كان
كافيا ويكفي عن الجميع قصد الله سبحانه الذي هو غاية كل مقصد انتهى وفي كلام
الناظر مواقع تظهر بالتامل فيما حققناه نشير الى بعضها منها التفرقة بين ما
اختاره من ان القربة موافقة ارادة الله تعالى وبين ما نسبه الى المتكلمين من انها
طلب الرفعة عنده تعالى بواسطة نيل الثواب تشبيها بالقرب المكاني فان
اعتبار الرفعة عنده تعالى تشبيها بالقرب المكاني مما لا اشكال فيه ولا خلاف
وكون المقصود اولا نيل الثواب لا ينافي ذلك وان هذا القسم نحو من التقرب

التقرب فان استحقاق الثواب على المولى منزلة عنده كما ان استحقاق العقاب
بعد عن ساحة فالاول تشمله الرحمة والاستحقاق من المولى والثاني مورد
للغضب والخذلان نعم هذا القرب حتى يسقط بالجزاء والاولياء يقصدون
الرضوان ودرجة المحبوبية بل مشاهدة جماله تعالى فان الاشقياء عن ربهم محجوبون
ولا منافاة بين قصد موافقة ارادة الله تعالى وبين كون المقصود نيل الثواب
فانه ربما يكون الباعث على الاول هو الثاني بل الثواب الاتم ربما يكون نفس
القرب والحاصل ان ما نسبه الى المتكلمين لا ينافي مختاره الا ان يقال الغرض
من موافقة ارادة الله تعالى قصر النظر اليه تعالى من غير ان يكون له غاية سواه
كما يظهر من ادلته وح فيبقى الاشكال في ادلة الثاني فان الفلاح في بلوغ درجة الصديقين
وبلوغ الثواب الاتم لا ينافيه فانه هو الثواب الاعظم واما الاجر فنيله وان كان فلاحا
الاتم ولكن اين هذا من تلك المنزلة وكيف يعقل ان يخفى على ذي مسكة صدق
الفلاح على عروج مدارج القرب والفوز بالرضوان والفوز بالامنية كالفوز
بالثواب يشمله الفلاح وليس ما ذكره اختلافا في التفسير ولا تخصيصا للمفهوم
بما فسره مع ان لعل منه تعالى انما تفيد ان الامور المذكورة في الاية يرجى بواسطتها
الفلاح فالفلاح غاية الامر بها لا انه تعالى امر بان يأتي بها بهذا الرجاء فهو من قبيل
قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون وكذا الادخال
في الرحمة ليس عبارة عن الادخال في الجنة نعم هذا مما يتفرع عليه لكن الرضوان
اعلى درجات الادخال في الرحمة ولا يخفى ما في جعل ابتغاء وجه الله تعالى كافيا
من الحزازة واي هجنة في قوله ويكفي عن الجميع قصد الله تعالى فان قصد الله
عين ابتغاء وجهه وان صدق على غير هذه المنزلة تسامحا وكيف كان فهذا
هو الاصل ويكتفى عنه بغيره مما هو دونه في تحقق الامتثال وبالتامل تظهر الانظار
فتم وعلى المختار من عدم اعتبار الاخطار يستحيل اعتبار امرين التعبد بالعمل
والتعيين في المبهم فهذه المرحلة لا تصلح لان يتصرف فيه الشارع نفيا واثباتا
فان القصد بمعنى الباعث في العبادة لا بد ان يكون هو التعبد كما انه يستحيل تحقق
المبهم فلا بد من التعيين فلا يمكن نفي اعتبارهما واما غيرهما فلا معنى لاعتباره في
هذه المرحلة الا على وجه لا يكاد يلتزم به من له ادنى مسكة ومرجع اعتبار قصد الوجه
الى القربة وهو عبارة اخرى عنها توضيح ذلك ان كون الوجوب والندب باعثين

اما بمعنى انه لابد ان يكون الشخص بالنسبة الى الواجب بحيث لو كان عنده ندبا لم يات
به و بالنسبة الى المندوب بحيث لو كان واجبا لم يات به فيعتبر دخل كل من الفصلين
في الصحة ٢ وان كان العمل من العبادات كالصبي لانه لا يتوجه اليه خطاب الله
ولا يتعلق به حكم والقلم مرفوع عنه ولا ينافي هذا كون العمل صحيحا معلوما في نفسه
وهذا القسم باطل فان الاقدام على الاتيان بما هو محبوب للمولى مع عدم ارادته
منه ادخل في التقرب اليه من كون الانبعاث الى العمل لمكان الطلب بحيث لولاه لم
ينهض الى التعبد والخضوع فهل يتامل عاقل في حسن الاحتياط واستحقاق
المحتاط للمدح والثواب وان لم يتعلق به امر بل يعقل ان يكون الامر به قاصبا
وانما هو تاكيد محض لا محالة ولا ينافي هذا ثبوت وجوب الاحتياط على ما ادعاه
جمع من اصحابنا في الشبهة الحكمية التحريمية بالاخبار تعبدا فانها على تقدير تماميتها
كاشفة عن غاية اهتمام الشارع بمحرماته فتنجز التكليف بها حتى على الجاهل كما
هو الحال في كل ما كان من هذا القبيل كحفظ النفوس المحترمة والاعراض فاحتياط
الاحتياط كاشف عن خصوصية في الطلب لا يعقل ان يكون مفادها تكليفا
مستقلا ضرورة استحالة تعلق الحكم بالحكم واما بمعنى كون الباعث على العمل انه
من العبادات وحيث ان الامر التعبدي مما يوجب كون العمل عبادة فيعبر عنه
فلهذا يعبر عن هذا المعنى بقصد الوجه فان الوجه للعمل وما به يتعين انما هو
كونه من العبادات وما يقابلها واما الوجوب والندب فمنتزعان من شدة
الطلب وضعفه فهما من انحاء الوجه وكيف كان فلا معنى لاشتراط قصد الوجوب
والندب في الصحة الا اعتبار قصد التعبد بالعمل وان يكون الاتيان به على
وجه وهو انه من العبادات فان هذا مما لا يتوجه به العمل الا بالقصد فقصد
الوجه في الواجب هو الاتيان به من حيث انه مامور بهذا الامر من حيث خصوصيته
وبالجملة فالفقيه قد يصرح باعتبار قصد القربة وقد ينبه عليه باعتبار قصد
الوجه المفسر بالوجوب والندب وقد يشعر به باعتبار قصد بعض العناوين
الملازمة لقصد القربة كرفع الحدث والاستباحة في الطهارات فالمفيد قده
اعتبر قصد القربة خاصة ولم يتعرض الا لها وفي المبسوط وكيفيتها ان
ينوي رفع الحدث او استباحة فعل من الافعال التي لا يصح فعلها الا
بطهارة مثل الصلوة والطواف فاذا نوى استباحة شيء من ذلك اجزء لانه لا يصح

٢ وهذا يبين معنى الفساد واما
بمعنى دخل الجامع بحيث
لولا الطلب لم يات به صح

لا يصح شيء من هذه الافعال الا بالطهارة انتهى هذا كلامه ولم يتعرض لشيء من الوجوب والندب فجعل
عدم صحة الافعال المذكورة الا بالطهارة وجها للاكتفاء بقصد الاستباحة فرجع الى اعتبار
تعيين العمل فكونه طهارة والطهارة الشرعية حيث انها ممحضة في كونها من العبادات
فقد يتعين القصد القربة بالغسل والمسح مثلا وياتي بهما بداعي انه مطلوب للشارع وان
لم يعلم بما يترتب عليه من الاستباحة ورفع الحدث وقد يتعين بالاتيان بالافعال من حيث
انها في الشرع ماثورة مؤثرة في رفع الحدث او الاستباحة لبعض الافعال وان لم
يتعقل رفع الحدث ولم يرتفع وقد ياتي بها بداعي الامر الخاص المتعلق به على ما عرفت
وعلى ما حققناه ينظر ما افاده الشهيد ره في بعض عباراته على ما نقل في روض الجنان
من ان الوجوب لاخراج عبادة الرياء ومراده ان من اكتفى في ذكر بيان كيفية النية
بذكر الوجوب جعله عبارة اخرى عن قصد القربة ومع الجمع فهو تاكيد وقد تبعه الى
اية الله قده فيكتفا بالصلوة من النهاية قال فانه يجب ايقاع الواجب لوجوبه والمندوب
لندبه او لوجههما لا للرياء وطلب الثواب وعن غيرهما انتهى ومن الغريب تامل ثاني الشهيدين
قده في تصديقه قال بعد ما نقل وهو موقع تامل اذ ربما اخرجهما نية القربة فلا حاجة
للجمع انتهى وظهر فساده مما حققناه والى ما حققناه ينظر ما عن المتكلمين من انه لابد
في العبادة من قصد الوجوب والندب او وجههما فان التخيير والاكتفاء باحدهما ليس
الا من حيث ان المعتبر انما هو الجامع بين العلة والمعلول فالتقرب بالعمل اما بالا
تيان به من حيث انه حسن وكل حسن مقرب الى الله تعالى واما من حيث انه مطلوب والامتثال
لوجب القرب وحينئذ لا جامع الا التقرب بالعمل فتعين ان الغرض من اعتبار قصد
الوجوب والندب انما هو اعتبار قصد القربة كما صرح به الشهيد ره وغيره وهو مقتضى
ما افاده المحقق الطوسي ره حيث قال يشترط في استحقاق الثواب بفعل الواجب والمندوب
الاتيان به لوجوبه او ندبه او وجههما انتهى ولا معنى لاعتبار شيء في مرحلة استحقاق الثواب
من حيث هو كذلك الا قصد القربة ومن الغريب ما استشهد من الاختلاف في تعيين
وجه الوجوب والندب بعد تقريره بعلم شرع الحكم فعن الرسالة التكليفية للشهيد ره
انهم اختلفوا فيه على اربعة اقوال الاول مذهب جمهور العدلية من الامامية
والمعتزلة وهو انه اللطف والثاني مذهب ابي القسم الكعبي وهو انه الشكر للنعم التامة
والثالث مذهب جمهور الاشعرية وهو انه لا وجه له الا الامر والرابع مذهب بعض
المعتزلة وهو انه المصلحة والتجنب عن المفسدة فان الاختلاف بين الاشاعرة

والعدلية في وجود الوجه لهما في التعيين فذهبوا الى انه لا وجه له والامر ليس وجهاً
للوجوب بل هو عينه فان الفرق بين الايجاب والوجوب اعتباري فذهب الاشعري
ان افعاله تعالى جزاف وليس مستندة الى جهة سابقة عليها وان الاشياء في انفسها
لا تتصف بالقبح والحسن فالمذهب الثاني شعبة من الاول كما نبه عليه في تلك الرسالة حيث
قال فشأن المذهب الثاني وهو في الحقيقة شعبة من المذهب الاول فان الاول يزعم
انه لطف في التكليف العقلي مكمل وهذا يقول انه لطف في نوع منه انتهى ومن الغريب ما في
الذكرى في كتاب الصلوة حيث قال والمتكلمون لما اوجبوا ايقاع الواجب لوجوبه
او وجه وجوبه جمعوا بين الامرين فينوي الظهر المفروض اداء الواجب لكونه واجباً ضرورة
انه فرق بين الاعتبار الوجوب وصفا وغاية والجمع بينهما وبين ضم وجه الوجوب اي
علته اليه فلم يتوهم احد اعتبار الجمع بين الوجوب ووجهه وحيث كان ما تراه من
كلام المتكلمين من غير تحقيق النظر بديهي الفساد قال المحقق قدس سره في الطبريات
على ما حكي عنه انه كلام شعري فتبين انه لا معنى لاعتبار امور متعددة في النية القربة
والوجوب والندب والاستباحة والرفع بل اختلف التعبير فتوهم الاختلاف
في الغنية والنية هي ان يريد المكلف الوضوء لرفع الحدث او استباحة ما يريد استباحته
من صلوة او غيرها مما يفتقر الى الطهارة طاعة لله تعالى وقربة اليه قال اعتبرنا تعلق
الارادة برفع الحدث لان حصوله مانع من الدخول فيما ذكرناه من العبادة واعتبرنا تعلقها
باستباحة العبادة لان ذلك هو الوجه الذي لاجله امر برفع الحدث فاذا لم ينوه لم يكن
ممتثلا للفعل على الوجه الذي امر به لاجله واعتبرنا تعلقها بالطاعة لله تعالى لان ذلك
يكون الفعل عبادة واعتبرنا القربة اليه سبحانه والمراد بذلك طلب المنزلة الرفيعة
عنده بنيل ثوابه لا قرب المسافة على ما بيناه فيما مضى من الاصول لان ذلك هو
الغرض المطلوب بطاعة الذي عرفنا سبحانه تعالى بالتكليف قال واعتبار القربة في
النية عبادة في نفسه امر الله تعالى به ومدح على فعلها ووعد سبحانه عليه الثواب
وقد اطنب واطال بما لا طائل تحته فانظر كيف اشتبه عليه الامر حتى توهم ان قصد القربة
في نفسه عبادة وانه معتبر في صحة العبادة فمن لم يطلب المنزلة الرفيعة بطلت عبادته
وسخافة ادلته واضحة فان توقف العبادة على رفع الحدث وكونه مانعا عن
الدخول فيها لا دلالة له على عدم ترتب الاثر على العمل الا بالقصد فتوقف
الاثر على القصد مرحلة وتوقف صحة العمل على الاثر مرحلة اخرى فكيف يستدل

يستدل باحدهما على الاخر مع عدم الارتباط بينهما وهذا مما يقضي منه العجب مع ان هذا
اثر شرعي للعمل اذا وقع مستجمعاً لما يعتبر فيه سواء اراده العامل ام لم يرده بل وان اراد
خلافه بل لا معنى بارادة رفع الحدث بالعمل معنى لا يرجع اليه التابع وليس هذا الا الاجمال
في التعبير كما يرجع امره الى العامل واما جعل استباحة وجها للعمل وهو فاسد حيث ان
كون العمل عبادة انما هو من حيث محبوبيته في نفسه والامر المقدمي لا يصلح لذلك
فالاستباحة اثر المقدمية واعتبار النية انما هو من حيث كونه امراً تعبدياً في نفسه
لا يصلح الا للابهام ويظهر مما فيما صدر عن غيره في هذا المقام بالتامل التام وتبين بالتحقيق
ان ما ذكره المحقق ره من الاخلال بنية الوجه باسره موثر في بطلانه ولا اضافتها
مضرة ولو كانت غير مطابقة لحال الوضوء في وجوبه وما يقوله المتكلمون من ان
الارادة تؤثر في حسن الفعل وقبحه فاذا نوى الوجوب والوضوء مندوب فقد قصد
ايقاع الفعل على غير وجهه كلام شعري ولو كان له حقيقة لكان الناوي مخطئاً في نيته
ولم تكن النية مخرجة للوضوء عن التقرب به في غاية الجودة ونهاية المتانة على تقدير
صحة ارادة المتكلمين ما هو المصرح به في كلام الناقل ولكن الظاهر ان هذا تفسير منه
على رايه وحيث خفي هذا المعنى على شارح الروضة قال بعد ما حكاه عنه انه في غاية
السقوط فان من ابين الاشياء ان نية الوجوب فيما ندب الله تعالى وعكسها ليست
الا مناقضة له تعالى ومعارضة فكيف لا ينافي القربة ويجوز ان يكون الامر بذلك ما وقع
سهوا او نسيانا او غفلة او خطاء في الاجتهاد وفي غير الاخير تامل انتهى وفيه ان
المناقضة انما تتحقق اذا كان العامل متبدعاً ولا كلام في حرمة البدعة وايجابه البطلان
ولا كلام ولكن حيث لم يبلغ القصد هذا المبلغ فكونه موجباً للبطلان لا وجه له وانما
هو من قبيل الطواف بالكعبة بقصد انها بيت المقدس مع العلم بانها كعبة فان هذا
القصد لا معنى له الا على الاخطار ومجرد اخطار صفة او غاية بالبال مخالفاً لما
يعلم العامل بخلافه غير قادح بعد التحفظ على القربة كما هو صريح كلامه حيث قال ولم تكن
النية مخرجة للوضوء عن التقرب به فغرضه ان الخلاف في اخطار الخلاف غير قادح كما
صرح به الشهيد في الذكرى والحاصل ان قصد الخلاف ان كان اخلالاً بالشرط
اي النية فلا فرق في البطلان بين التعمد وغيره فان اعتبار النية عقلي لا يمكن الحكم بصحة
العمل بدونها واعذار العامل فيها والا فلا وجه لكونه قادحاً الا انه معارضة
مع الله تعالى واين المقابلة والمعارضة من التعبد وقد عرفت انه حيث [illegible]

فلا اشكال في البطلان وبالجملة فاعتبار الوجوب والندب وصفين لا وجه له الا
التعيين وهذا انما يتم حيث كان العمل مبهما وتعيين بتعيين الوجوب والندب فيهما كما
المعينات ح واعتبارهما داعيين لا معنى له الا اعتبار قصد القربة في العمل بل لا معنى لاعتبار
قصد رفع الحدث وترتب ما تتوقف استباحته او كماله او صحته عليه الا ان جعل
عنوانا للقربة بمعنى انه ينوي الاتيان بما هو كذلك في الشرع اي الحقيقة المخترعة لهذا الاثر
فهو عبارة اخرى عن تعيين العمل كونه وضوء الصلوة قال شيخ الطائفة في النهاية
والنية في الطهارة واجبة ومتى نوى الانسان بالطهارة القربة جاز ان يدخل بها
في صلوات النوافل والفرائض ولا يحتاج الى استيناف طهارة للفرض انتهى فاكتفى عن
اعتبار قصد القربة لقصد احد الامرين وتعليله صريح في ان اعتبارهما على وجه الا
جزاء كما هو معنى قوله اجزاه لا انه اعتبار زائد على القربة فان عدم صحة الامور المزبورة
الا بعد الطهارة لا تقتضي الا صلوح اعتبار هذا الوصف لتعيين العمل في كونه طهارة
شرعية فالمعتبر انما هو الاتيان بالعمل بعنوانه مخترع لهذا الاثر والمخترع لحد رفع
لحدث واستباحة ما تتوقف استباحته عليه اذا تعين في عمل خاص فهو عبادة بعد
احراز ان رفع الحدث امر محبوب في نفسه للشارع وان استباحة ما لا يجوز الا بها انما
هي من حيث تاثير لهذا الفعل في رفع الحدث الموجب لحرمتها وتخفيف فاذا كان الداعي
على العمل التطهر الشرعي المحبوب له من حيث هو كذلك فقد نوى القربة فهذه عبارة اخرى
عن قصد القربة ثم قال ومتى ينوي استباحة فعل من الافعال التي ليس من شرط الطهارة
لكنها مستحبة مثل قراءة القران طاهرا او دخول المساجد وغير ذلك فاذا نوى
استباحة شيء من هذا لم يرتفع حدثه لان فعله ليس من شرط الطهارة انتهى وهذا
الكلام واضح الفساد فان المعلوم ان الطهارة معتبرة في كمال قراءة القران ورفع الكراهة
عن دخول المساجد او تحصيل التعظيم المندوب وكيف كان فالوضوء من حيث هو
لا معنى لاعتباره في شيء ولهذا فمن احدث بعد الوضوء الذي اتى به لقراءة القرآن
او دخول المساجد صار كان لم يكن فليس المندوب هو الوضوء للامور المذكورة
وان احدث في اثنائه او بعده قبل الاتيان بالغاية او بعده وانما المقصود
تحصيل الاثر المترتب عليه وابقائه في حال تحقق الغايات فالغايات غايات
للطهارة الحاصلة به لا لنفسه فهو في نفسه لا حكم له في الشرع وانما النظر الى اثره
حتى وضوء الحائض والمسلوس وان لم غاية الامر ان اثره في الحائض والمسلو

فصرح بانه لا يعتبر في نية الطهارة
الا القربة مع انه في ط اقتصر على
اعتبار احد الامرين من رفع الحدث
والاستباحة قال في كيفيتها الى ان
رفع الحدث او استباحة فعل من
افعال التي لا يصح الا بطهارة مثل
الصلوة والطواف
فاذا نوى استباحة شيء منه اجزاه
لانه لا يصح شيء من هذه الا
الا بعد الطهارة انتهى
منه

والمسلوس التخفيف فانه لا معنى لاعتباره اعتبارا وصفيا في مقام يعتبر فيه الطهارة
والاكتفاء به الا انه يترتب عليه هذا الاثر قال العلامة قده في المنتهى لو نوى ما ليس
من شرطه الطهارة بل فضل كقراءة القران والنوم او كتابة القران والاحاديث
او الفقه او الكون على الطهارة قال الشيخ ره لا يرتفع حدثه لانه لم ينو رفع الحدث
ولا ما يتضمنه فاشبه ما لو نوى التبرد وفيه للشافعي وجهان ويمكن ان يقال بالارتفاع
الحدث كاحد وجهي الشافعي لانه نوى طهارة شرعية وينبغي ان يحصل له ما نواه عملا
بالخبر وقوله لانه لم ينو رفع الحدث ولا ما يتضمنه قلنا لانه نوى شيئا من ضرورته صحة
الطهارة وهو الفضيلة الحاصلة لمن فعل ذلك وهو على طهارة فصحت طهارته كما
لو نوى ما لا يباح الا بها اما لو نوى وضوءا مطلقا فالوجه عدم الارتفاع لما قاله الشيخ
ره وان كان فيه نظر من حيث ان الوضوء والطهارة انما ينصرفان بالاطلاق
الى المشروع فيكون ناويا للوضوء الشرعي الا ان الاول اصح وهو قول اكثر
الشافعية انتهى ويظهر من هذا الكلام ان قصد الوضوء المشروع بكونه مترتب
الاثر عليه فالاستباحة والرفع انما تتوقف صحة الوضوء على قصدهما لتحصيل
هذا العنوان حيث انهما مترتبان الا على المشروع اي المخترع لا على مطلق الغسل
والمسح والنظافة ومن الغريب ما مثل به لما لا يتوقف على الطهارة من الكون على
الطهارة فان الكون على الطهارة ليس من الغايات التي تتوقف فضلها على الطهارة
لا صحتها كقراءة القران بل انما هو نفس الطهارة ومعنى كون الغرض من الوضوء الكون
على الطهارة انه لا غاية للتطهير وانما المقصود نفس الطهارة لرجحانها في ذاتها
فالكون على الطهارة مقصود في جميع افراد الوضوء الا انه قد يكون مقصودا
بالذات وقد يكون لرفع الحرمة او الكراهة او تحصيل الكمال في الغير فليس الكون
على الطهارة فيما لقراءة القرآن او الصلوة المندوبة او الواجبة بل انما هو متحقق
في الجميع وليس في كلام الشيخ ره هذا المثال بل انما الاشتباه من المنتهى وقد
اشتبه الامر في التذكرة حيث قال بعد نقل كلام الشيخ ره والوجه التفصيل وهو
الصحة ان نوى ما يستحب له الطهارة لاجل الحدث كقراءة القران لا لفضل
لفضيلة وهي القراءة على طهر وعدمها ان نوى ما يستحب لا للحدث كتجديد
الوضوء وغسل الجمعة وان لم يجب ولم يستحب كالاكل لم يرتفع حدثه قطعا
لو نوى استباحته انتهى وفيه ما عرفت من ان الاثر انما هو للوضوء المشروع

ويكون ترتبه صحة حيث لم يمنع عنه مانع و قصد ما لا يتوقف على رفع الحدث لا يمنع
من التاثير بل قصد عدم الرفع ليس قادحا ان كان معقولا كما ستسمع ان شاء الله تعالى
و بما حققنا ظهر ان اعتبار قصد الاثر وهو رفع الحدث او غايته وهي استباحة
ما تتوقف اباحته عليه او الصحة او الكمال انما هو لتعيين العنوان وهو كون
العمل هو الوضوء المشروع ليتميز عن الغسل للتبريد و التنظيف او على وجه اللعب فان
التاثير ليس امرا راجعا الى المكلف وانما هو حكم شرعي يترتب على الفعل الصحيح سواء اراده
المكلف ام لم يرده و بالجملة فالاصحاب قديما وان اعتبر كثير منهم صريحا قصد الوجه والا
ستباحة و الرفع زائدا على قصد القربة الا انك قد عرفت انه لا وجه له الا وجوب
اتيان المامور به على وجهه وان المبهم لا يتعين الا بالقصد والاول لا يقتضي الا
اعتبار قصد القربة حيث ان كون العمل واجبا وامتثالا للامر الوجوبي انما يتوقف
على كون العامل قاصدا لامتثال ذلك الامر وان لم يعلم بانه وجوبي وكذا الحال في
الاستحباب فلهذا لا تعتبر في العبادات فضلا عن غيرها تميز الواجب عن المندوب
بل لا يجزي قصد القربة والثاني لا يقتضي اعتبار تعيين العمل من حيث الوجوب
والاستحباب بل يكفي التعيين باي وجه كان هذا في غير الطهارات واما فيها
فلا وجه لذلك حيث انها حقيقة واحدة و في خصوص الوضوء الامر اوضح خصوصا
من حيث ترتب الاثر عليه و عدمه فان تاثير الوضوء في رفع الحدث او تخفيفه المترتب
عليه صحته بعض الافعال وغيرها امر مجعول للشارع لا معنى لقصده فان المعلول خارج
عن حقيقة العلة والا لتقدم الشيء على نفسه فان التاثير في مرحلة الوجود و الماهية
بمنزلة العلة المادية وهي مقدمة على العلة الفاعلية فلا بد من تحصيل الماهية قبل الوجود
ولا يعقل توقف التحصيل على ما يتوقف عليه وجوده وكذا تاثير الشيء مؤخر رتبة
على تماميته من حيث التحصيل فلا يعقل تحصيله بتاثيره و قد عرفت ان القصد في المقام
ليس الا للتعيين ولا ابهام من هذه الجهة بل في غيرها من الجهات المختلفة كالاسباب
والغايات فالوضوء لا اختلاف فيه الا من هاتين وكل منهما خارج عن حقيقته
ضرورة خروج العلة عن ماهية المعلول بل المعلول من حيث الحقيقة مقدمة على
العلة فانها مادة للفاعلية والغاية مؤخرة عن العلة تحققا مع ان الاسباب
للحدث الموجب للطهارة لا لها وكذا الغاية الا الطهارة المعتبرة في جواز بعض الا
مور وصحة بعض وكما لا تحرز فقد تجزي بالتخفيف وان لم يحصل الطهر كما في المسلوس

التعيين صح

في المسلوس والمبطون كما هو الحال في التيمم فان الوضوء في نفسه مع قطع النظر عما
يترتب عليه لا دخل له في شيء و لا معنى لمغايرة الكون على الطهارة للطهارة و مقابلته في
هذه المرحلة و كونه قسيما لها فغاية الامر ان الكون على الطهارة قد يكون مقصودا با
لذات و قد يكون مقصودا للغير كما يعتبر فيه فليس للوضوء غايات مختلفة من هذه الجهة
والامر في الناهض لا بمرض اظهر ومنه الغريب توهم [illegible] لا تحقق له نعم اذا قمتم الى الصلوة الآية
علق ذلك فان الشرط لا بد له الا على العلية والربط فمفاده ان الوضوء له دخل في
الصلوة وانه من مقدماته وانما امر به لاجله فالامر به مقدمي لا نفسي واما اعتبار
كون صدوره عن الفاعل بهذا القصد فلا بل لا دلالة للآية على اعتبار القصد فيه بوجه
من الوجوه وكون النظر في الوضوء وقسيميه الى ما يترتب عليها لا اليها انفسها حيث
ان المقصود المجعول الا بالقصد بل قد عرفت ان القصد لا معنى له في المقام لعدم ا
لابهام فالتخلف حيث يقع فانما هو للمانع لا لاختلاف في الحقيقة وعدم الاقتضاء
في العمل و مما يضحك به الثكلى توهم استلزام كون المطلوب هو الطهارة كون الوضوء
توصليا فان الاستلزام ولا مانع من اعتبار قصد القربة وصحة الوضوء فلا يترتب
عليه اثره الا اذا وقع كذلك وعلى هذا الوجه و بالجملة فالوضوء وان اختلف حاله با
لتاثير والعدم مع تمام عدمه ومع التاثير قد يزيل الحدث اساسا وقد يخففه الا ان هذا
الاختلاف انما هو لاختلاف احوال السبب لا من حيث اختلاف حقيقته فمع
الخلو عن المانع يؤثر تاثيرا تاما سواء اراده العامل ام اراد خلافه ومع الاقتران
كما في المسلوس والمستحاضة يستحيل ذلك لمكان المانع وعدم تمامية العلة ولذا
يخفف الحدث كما في التيمم ومن هذا الباب وضوء الحائض وكشف الحجاب ان اختلاف
حقيقة الوضوء من حيث الرفع والتخفيف مما دلت الادلة على خلافه فان الوضوء
لتحصيل ما يترتب عليه حيث يفتقر اليه امر دليل على انه مؤثر بالذات فقوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة الآية دلت على ان الوضوء في نفسه رافع للحدث حيث ان الامر بالوضوء
لمن اراد الصلوة مرجعه الى اعتبار الطهارة عن الحدث الاصغر فيها فالامر بالوضوء
لتحصيل هذا الغرض فالمعنى ان الوضوء سبب له كما ان الامر بالغسل عند ملاقاة
النجاسة فان معناه كون الغسل سببا للزوال فهذا محل القولة الاختلاف من
حيث التاثير واما بالنسبة الى الاختلاف من جهة اسباب الحدث فالامر اظهر
فان المسبب عنها وهو الحدث يستحيل ان تختلف حقيقته باختلاف حقائق

الاسباب فكيف يمكن ان يوجب اختلاف ماهية المزيل مع ان اختلاف حقيقة الخارج
لا يوجب اختلاف حقيقة الخروج فانه من انحاء الوجود وخصوصية فيه فخروج
البول والغائط والمنى عن مخارجها الموجب لاختراع عناوين لخصوصية الموجبة
للحدث لا اختلاف في حقيقته بل لا حقيقة ولا ماهية له حيث انه من شؤون الوجود
والتعدد من حيث التحقق تمنعه استحالة اجتماع المثلين فظهر انه لا معنى لاعتبار
التعيين في الوضوء لعدم التعدد وكما انه لا معنى لغرض تخصيص بعض الاحداث بقصد
الرفع بزعم انه هو المحقق فبان خلافه كما اذا توضأ بزعم انه بال ثم ظهر ان
حدثه مستند الى سبب اخر مع انك قد عرفت ان التاثير امر قهري ولا مدخل لقصد
الفاعل فيه وتبين انه ما هو الحال في الافعال على وجه الاجمال ولا باس بكشف
الحجاب عن حقيقة التداخل واقسامه واحكامه على وجه الاجمال فنقول وعليه
التوكل ان كلا من الاجزاء العقلية والخارجية متداخلة في المركب فانه لولا دخول
البعض في البعض لاستحال التركيب فالاجزاء العقلية من الجنس والفصل متداخلة
في النوع بمعنى اتحاده اليهما كما ان المادة والصورة متداخلة في الجسم على وجه اخر
تشبه الالتيام من اللحمة والسدى ومن انحاء التداخل التداخل في التاثير فان السبب
التام المسبوق بمثله بالنسبة الى عرض متحد مفهوما لا يستقل بالتاثير لا
ستحالة تحصيل ما حصل واستحالة اجتماع المثلين كما انهما مع التقارن
كذلك فلا يستند المعلول الى كل منهما استنادا تاما وتظهر حقيقة السقوط
عن العلية مع السبق بالمقابلة الى الضعف مع التقارن فان الموافق مؤيد لا
مزاحم فالعلة لا ينقص فيهما في المقامين بل المحل مستغن عنها استغناء ناقصا
مع التقارن وتاما مع السبق واللحوق فهذا القسم تداخل حقيقة في هذه المرحلة
اما القسم الاول فيستحيل استقلال الجزء العقلي بالحكم وانفراده بل يتحد الحكمان
لاتحاد الموضوعين وعليه يتفرع تداخل حكم التجري والعصيان لان الثاني اخص
مطلقا من الاول وقد اوضحنا الحال فيه فيما حررناه في الادلة العقلية ومنه تداخل
مراتب الجنابة وانحائه في القتل حيث يترتب عليها واما الثاني فبالعكس فان المتوهم
تعلق الحكم بالطبيعة واجتماع الاثنين في الوجود لا يعقل ان يكون مغيرا للحكم ولهذا
لم يتامل احد في اجتماع الحكمين المتنافيين على هذا التقدير في مثل الغصب والصلوة

والصلوة المتحدين في الوجود وانما المانع يتوهم تعلق الحكم بالطبيعة من حيث الوجود
واما الثالث فالحكم فيه واضح انه قد بينا فيما مر منه لا ريب في ان المعلول لا يتوقف
الا على علة واحدة وان المتوقف لا يحتاج الا استغناء وان الموضوع من جملة المتخصصات
فلا يستقل اللاحق بالتاثير فالاشكال حينئذ مما يقع انما هو في الصغريات بحيث ظهر انه في
الشرع حدثا وطهارة وان لكل منهما اسبابا وان حقيقة الحدث الاصغر حقيقة
واحدة وان وجوب الوضوء المترتب على الاسباب ليس من التكليف بل انما يرجع
الى اعتبار الطهارة في صحة او كمال او جواز فلا يبقى مجال للتامل في عدم الحاجة الى تكرار
الوضوء بتكرر سبب الحدث الا مع تخلل الوضوء بينهما لانتقاضه بالحدث المتاخر
عنه الوارد عليه وهذا هو السر فيما نبه عليه بعض المحققين قدس من التفصيل في مسئلة
تكرر الكفارة بتكرر وطي الحائض بين ما اذا تكرر بعد الوطي ثم جامع وبين ما اذا
لم يحصل بين الوطيين كفارة فحكم بتكرر الكفارة في الاول والعدم في الثاني حيث
استظهر من الادلة ان ما يحصل في المكلف من القذارة بسبب هذا العصيان حزازة وحدة
وحالة خبيثة كالنجاسة يرتفع بالكفارة فهي بمنزلة الماء من النجاسات ومن هذا
القبيل التوبة بالنسبة الى الجنابة الحاصلة من المعاصي ولا معنى لتوقف كل معصية على
توبة فانه من قبيل توقف ازالة النجاسات على غسلات موزعة عليها هذا
حال الوضوء واما الغسل فلا اشكال فيه انما هو من حيث توهم اختلاف حقائق
الطهارات فالغسل عن الجنابة يؤثر طهارة غير ما يؤثر الغسل عن الحيض والا
فاختلاف الاحداث ايضا لا ينافي تداخل الاغسال كما عرفته في النجاسات او
يتوهم ان الغسل مامور به لنفسه فلا يسقط عن التطهير الغسل المندوب ولا
يقدح فيه ورود الحدث عليه وانما المقصود الغسل في وقت خاص من حيث
هو كذلك فمن اغتسل قبل غروب الشمس لليلة القدر او الجمعة قبل الزوال يعمل بالوظيفة
الشرعية من جهة الجمود على ما تراه من الادلة فلو كان الغسل او الوضوء مطلوبا
بالذات كالصلوة فلا مانع من تعدد الامر وكذا الكفارة بل يمكن تعلق الحقوق
المتعددة بالمكلف من جهة تعدد العصيان فلا مانع من تعدد الحد والتعزير
بتعدده والمرجع انما هو الدليل في مثل في مسئلة سجدتي السهو وجهان فيمكن
ان يكون كل من الاسباب موجبا لسجدتين وان كانت من صنف واحد
ويمكن ان يكون السجدتان من قبيل التوبة والتكفير على وجه بينها عليه فيثبت له

بتعدد الاثر تعدد المؤثر فانما هو لاستحالة اجتماع المثلين فلا حاجة الى الا
لتزام برفع اليد عما ثبت بالادلة من علية بعض الامور لبعض اخر شرعا والذهاب
الى انها معرفات مع ان هذه المقالة في نفسها من السخافة بمكان فان محصلها
ان دوران حكم تكليفي او وضعي مدار بعض الامور كوجوب الصيام بالنسبة
الى شهر رمضان والكفارة بالنسبة الى الافطار عصيانا مثلا والنجاسة با
لنسبة الى عللها والحدث بالنسبة الى موجباته والطهارة بالنسبة الى
اسبابها اعم من العلية وان كان ظاهر الادلة يقتضيها ولكن حيث قام البرهان
القطعي على خلافه فلا مناص عن رفع اليد عنه وقيل ان العرفان في المقام
عبارة عن التصديق ضرورة تباين العلل لمعلولاتها وكذا ما يتوهم انها
معرفات من العلل الشرعية وليس المقصود انها يكشف عن الماهية والحقيقة
بل انما المقصود ان ما هو الواقع من العلم بوجود الاحكام عند وجود هذه
الامور ليس الا استناد العلم بها الى العلم بهذه الامور وهو ام وح فنقول
ان الواسطة في الاثبات اما علة للنتيجة واما معلول واما مستند الى
علة واحدة فان البرهان لمي واني ومعنا المعلوم ان خروج البول مثلا ليس
معلولا للحدث ولا هو والنجاسة معلولين لعلة ثالثة والا لم يتقدم احدهما
على الاخر وكذا الحال في النجاسة وما يترتب عليها وغيرها كالتلاف والتما
الان بل يلتزم بعدم اللزوم وانه علم عادي بمعنى ان عادة الشارع جرت على
اثبات الاثار عند تلك الامور بحيث نعلم بعدم التخلف نظرا ما ذهب اليه
بعض اهل السفسطة في كثير من المسائل الحكمية فذهب بعض الى انه لا علية
بين الاشياء على اختلاف مذاهبهم بعدا لاتفاق على ذلك فقيل بان نسبة
النار الى الاحراق كنسبة الماء اليها الا ان عادة الله جرت على الاحراق عند
وصول النار الى بعض الاجسام وقيل ان هذه الصفة كانت كامنة في الجسم الا انها
برزت بملاقات النار فيقول في المقام ان عادة الله جرت على الحكم بالانفعال
عند ملاقات البول والطهارة عند الغسل بالماء مثلا من غير ان يكون
هناك تاثير وتاثر وحيث استقرت العادة على ذلك يحصل العلم ومثل هذا
الراي السخيف من الوهن بمكان والتصدي لدفع الشبهة السوفسطائية عن
ساحة العقلاء بمراحل مع ان العلم من حيث انه من الكيفيات النفسانية

النفسانية موجود خارجي ولا فرق بينه وبين سائر الموجودات الخارجية في حاجته
توارد العلل التامة عليه فكما ان المتنجس لا ينفعل ثانيا بملاقات النجس والماء
الوارد على المتنجس لا يؤثر طهارة بعد تطهيره بماء اخر فكذا من حصل له العلم بدليل
او ضرورة لا يحصل له العلم مرة اخرى بما علم لاستحالة تحصيل الحاصل فالمعرفات
ايضا علل لا يمكن اجتماعها على ما نحوه وانتزاع الكلي من الافراد ليس من شان
معلول واحد الى امور متعددة بل الكل منشأ واحد لانتزاعه حيث انه ليس الا
الجامع المكثر ووحدة منها وهذا معنى الصدق والانطباق عليها فالفرد عين
الكلي المتصف بالوجود وانتزاعه منه ليس من كون الفرد علة للعلم بالكلي ضرورة ان
الفرد ليس معرفا ولا محمولا ولا يعقل كون الجزئي كاسبا او مكتسبا فاشتراك الا
مور المتعددة المتغايرة في بعض الاثار دليل على اتحادها في جهة هذا معنى انتزاع
الكلي من الافراد وهو عينها في الحقيقة مع تبدل وصف الكلية لطرو الوجود عليه
ولا فرق في استحالة اتحاد الاثنين بين الوجودين الخارجيين والذهنيين وقد
عرفت حقيقة انتزاع الكلي من الافراد فانه ليس الا تحليل امر واحد ذي
جهات وحيثيات كتحليل النوع الى الذاتيات والا فلا عرض ولا معروض
ولا معنى لعروض الوجود على الماهية الا ذلك وكيف كان فعدم كونه من قبيل
اتحاد الوجودات الذهنية من البديهيات فان الكلي له وجود واحد في
الذهن ونسبة جميع الافراد اليه نسبة واحدة فظهر ان كون الشي علة للعلم لا
يخرجه عن العلية ووجود القسمة بالمعرف لا يدفع الاشكال وعدم الاستناد
الحكم الشرعي اليه تحقيقا مع انه خلاف لا ينفع بعد استناده اليه علما ومن
عجائب الكلام وغرائب الاوهام ان تعدد الحكم الذي هو المعلول لتعدد الاسباب
لا يستلزم تعدد الفعل على طبقه اغترارا بما لا يوجد فضلا عن الدلالة كالا
فطارين في نهار رمضان فانهما لا يتداخلان بل الكل منهما حكم واما استحقاق
القتل من جهتين فلا مناص فيه عن الاكتفاء بمرة لاستحالة تكرره الا حيث
يكون لاحدهما بدل كالدية بدلا عن القصاص ومما حققنا اندفعت الاوهام
السخيفة الناشئة عن عدم الخبرة بالعلوم فتحصل بما حققنا ان مقتضى تمامية
العلة استغناء المعلول بها من غيرها وان كانت تامة فورودها عليها
لا يؤثر حدوثا وهذا مقصودهم من تداخل الاسباب وتداخل المسببات لا معنى

الا ان لها من حيث هي كذلك هذا مع وحدة الاثر كما هو الحال في الطهارة والنجاسة
مع التعدد فلا معنى للتداخل ولا وجه للاكتفاء بالعمل على مقتضى حكم عن الاخر ومع
الشك كما في اسباب سجدتي السهو والوطي حال الحيض والافطار في نهار
رمضان حيث تكرر فالاصل عدم التعدد لا التداخل نعم يشاركه التداخل في
عدم تعدد الاثر وليس انطباق العناوين على فرد من التداخل اصطلاحا فقط ولا بل
وقد توهم ان الاشتراك في التاثير ليس من تداخل الاسباب وانما يتحقق التداخل
حيث تختلف الاثار ويجزي الشارع بواحد عن متعدد على خلاف القواعد
اغترارا منه بما تراه من لفظ التداخل بزعمه المتوقف على التعدد فقال بعد ما جعل
الاكتفاء لوضوء واحد من غير فرق بين ما قصد رفع جميع الاحداث وبين ما لم
ينو عدم البعض استنادا الى وحدة الاثر ان ذلك ونحوه ليس من التداخل
في شيء لكون الاثر المقصود من جميع هذه الاسباب واحدا وهو الحدث اي الحالة
التي يمنع منها المكلف من الصلوة لا آثار متعددة اذ ليس هنا لك حدث بولي
ورعي ونومي ونحو ذلك حتى ارتفع بالنسبة الى واحد ارتفع بالنسبة الى الجميع فليس
من التداخل لعدم التعدد في سبب الوضوء وان تعددت اسباب سببه
بل قد يقال انه مع وقوعها مترتبة لا سببية بالنسبة الى الثاني والثالث
واطلاق السببية عليها مجاز ومع وقوعها دفعة فالجميع سبب لا الاسباب
لاستناد المنع الى الجميع دفعة فهو حدث واحد فلا اسباب حتى تتداخل
مسبباتها فما يظهر من بعضهم من ان الاكتفاء بوضوء واحد حيث تعدد الموجب
من باب التداخل محل تامل الكلام الا ان يريد ما ذكرنا مع احتماله انتهى
وفيه ما عرفت من ان التداخل ليس الا بهذا المعنى فانه لا يعقل الاجزاء بواحد
عن متعدد لانه نسخ قبل العمل بمقتضى حدث الجنابة مثلا ليس وفي الحق
حدث الحيض ولا اهمال بوظيفة الزيارة والجمعة مثلا ولا معنى للاكتفاء
عن مباين بمباين وليس الا من قبيل الاجزاء بالصلوة عن الحج بعد وجوبها
الا ان يصدق الجميع على واحد فيكون الفرد الواحد مصداقا للكليات
متعددة والقائل لا يلتزم به ولو كان من هذا القبيل كان موافقا
للقواعد ايضا كما توهمه بعضهم من ان تداخل الاغسال من قبيل الاجزاء بعد

بصوم القضاء عن وظيفة يوم الغدير زعما منه عدم التعدد وان المقصود
انما هو كون الشخص صائما في هذا اليوم وان كان قضاء او كفارة او نذرا
للمسببات عبارة عن اتحادها مع تعدد السبب فالاسباب اجتمعت على
سبب واحد وليس هذا سقوط العلة المتاخرة عن العلية فاذ تقدم التي
الموافق لا يوهن العلة ولا يؤثر منها نقصا وانما يغني عنها فالاثر وان لم
يستند الا السبب المتاخر بمعنى اشتقاقه اليه في الحدوث الا انه مستند اليه
بمعنى آخر وهو عدم انتفاء الاثر بانتفاء السبب الاول كما ان السببين يشتركان
في الاثر اذا وجدا معا حدوثا فكذا اشتركا فيه بقاء مع التعاقب في الجملة
والبقاء اعتباران في الوجود فهو امر واحد في فرع اجتماع الاسباب يتحقق
التداخل حقيقة فظهر ان التاثير متعدد باعتبار تعدد المؤثر لكن الا
ثر واحد وهذا معنى الخروج عن التمام الى النقص عند الاجتماع فان الموضوعا
هو النقص في مرحلة الاختصاص لا حدوث وهن وضعف في السبب فان
المؤيد يستحيل ان يكون موهنا والا لاتصف الشيء بنقيضه فما قيل من ان
اطلاق السبب عليه مجاز كلام خال عن التحصيل واعجب من هذا التوجيهات توهم
تعدد الاحداث في الاصغر واستقلال كل من البول والغائط وغيرهما
بحدث فاي دلالة لما دل على سببية هذه الامور واستقلال كل منهما با
لتاثير على اتحاد وحقيقة الاثر كي يستظهر من الادلة التعدد فانك قد عرفت
ان تمامية العلل المتعددة انما تقتضي كفاية كل واحد في وجود الحقيقة واما
التعدد فهو موقوف على الاختلاف في الماهية ضرورة استحالة اجتماع المثلين
ويستحيل توضيحها دل على سببية شيء لحال المسبب من حيث الحقيقة وهذا هو
السر في اصالة التداخل فان التعدد دخيل في الاصل وتعدد السبب اعم
فاذا قال الجائك زيد فاعطه درهما وان سعى لك في حاجة فاعطه درهما ٢ اذا مع
لا يحكم بتعدد الحق بتعدد السبب الا اذا علمنا بان الغرض استقلال كل
من السببين بالاثر فانه قد يتعلق الغرض بايصال درهم الى زيد من احدى
الجهات فكل منهما يكفي في ذلك كما اذا صرح بانه ليس للشخص واحد الا زيد من درهم
الا ان هذا الشخص يكفي في استحقاقه انطباق احد العناوين عليه من كونه عالما

او علويًا او ضعيفا او جارا او ذي رحم او غير ذلك من الجهات وح فيتداخل الا
سباب عند الاجتماع و قد يتعلق الغرض بجعل حقوق مختلفة من جهات
متعددة فاجتماعها وانطباقها على شخص واحد لا تقتضي التداخل وهذا
هو الوجه فيما قيل من ان مقتضى الاصل تعدد المسببات بتعدد الاسباب كلام
خال عن التحصيل وبما حققنا ظهر الفرق بين صورتي الانفراد والاجتماع فان ترتب
الاثر على كل واحد مقتضى تماميته والاشتراك عند الاجتماع انما هو لاتحاد
حقيقة الاثر مع وحدة الموضوع الذي يتشخص العرض والحاصل من الامور المتعددة
ما يصلح الاتحاد كالجنس والفصل والمهية والوجود والمادة والصورة بل
يستحيل الاستقلال في الحكم الاثر منتجة من الجهات يتحد مع الحكم الثابت للاخرى
عند اتحاد الموضوع عيني من غير فرق بين الاحكام العقلية والعرفية والشرعية
فما ثبت من الاحكام لاولى الارحام عقلا وعرفا وشرعا يتحد مع ما ثبت
لعنوان خاص منهم باعتبار الخصوصية كالابوين فليس للاب حقان احدهما
من حيث انه ذو رحم والاخر من حيث انه اب وعمود وكذا حرمة الزنا الا ان
لها زائدا على ما يترتب على ايجاده في الخارج الذي هو العصيان فالعصيان ليس
له حكما من حيث انه داخل في عنوان المحرم ومن حيث انه عصيان فالحرمة
ثابتة للكلي على المختار شرعا واستحقاق العقاب بما هو للايجاد من غير
عذر عقلا ومع ذلك فليس للمهية الموجودة في الخارج حكمان مستقلان
ومن هذا الباب ما نبهنا عليه من اتحاد التجري والعصيان في الحكم لاتحادهما
في الحقيقة والماهية فالتداخل في هذا المقام تداخل في الحقيقة حقيقيا فان
التعدد لا ينافي الاتحاد وليس من هذا الباب تداخل الاسباب بل يرجع
الى اشتراك امور متعددة مستقلة في التاثير تامة في العلية صالحة للاستقلال
عند الافتراق في اثر واحد عند الاجتماع كفري الاوداج واخراج الكبد
في ان واحد واستعمال ترياقين في المسموم في زمان واحد فما يمكن ان يتعدد
على تقدير تعدد المحل لتعدد العلل التامة يتحد لاتحاد المحل وان تعدد الا
ستناد بالمعنى الذي عرفت وحيث علم ان شيئا من الوضوء والغسل وا
لتيمم ليس مطلوبا لنفسه ولا معتبرا في شيء اعتبارا ووضعيا بل المطلوب

بل المطلوب ذاتا الذي هو من العبادات انما هي الطهارة وكذا ما يعتبر في الصحة والجواز وا
لكمال كما يظهر بملاحظة الادلة بل هذا مما لا يخفى على من له ادنى خبرة بالشريعة المطهرة و
هو السر في اطلاق الطهارة عليها مع حتى انها عبارة اخرى عن هذه الامور ولا
فرق في ذلك بين وضوء الحائض وما يشبهه وما كان مسببا عن القيء والرعاف مثلا
وبينها يرفع الحدث او يستباح به فان وضوء الحائض يوجب تخفيفا في الحدث وهو نتيجة
من الطهارة لوضوء المسلوس والمبطون كما ان القيء وما يشبهه انما يوجب الوضوء
من حيث انه يؤثر قذارة معنوية لا تبلغ درجة الحدث فهي مرتبة من مراتبه فالنظر في جميع
انما هو الى ما في النفس من النظافة والقذارة وكل منهما له درجات ومراتب فلا
اشكال في كفاية وضوء واحد ولو كان هناك اسباب متعددة لتلك القذارة كما انا
بالنسبة الى النجاسة وكذا الحال في الغسل ولا ينافي هذا بالتكاليف فانه لا معنى للاكتفاء
بالصيام عن الصلوة وعن الحج بالزكوة فالتداخل حيثما يقع فانما هو للاتحاد والتكاليف
المستقلة المتباينة كالاسباب المتباينة فلا يعقل تداخل سبب ملك اليمين مع سبب حل البضع
فما يقال من ان الاصل التداخل مخالف لما يظهر من كلام الاصحاب في جميع الابواب من العبادات
والمعاملات من البناء على تعدد المسببات بتعدد الاسباب ناش عن عدم تصور معنى
التداخل وحقيقته فان عدم التداخل في اكثر الابواب وان كان ثابتا لكنه من حيث المورد
غالبا غير صالح لذلك ويستحيل فيه التداخل هذه جملة القول فيما هو الاصل في المقام وتحقيق الكلام
فان الطهارات الثلث من الوضوء والغسل والتيمم لا مناص منها عن التداخل بمقتضى
كيفية تشريعها اما الوضوء فله جهات منها انه من العبادات ومنها انه رافع للحدث
ومنها انه موجب للطهارة المعبر عنها بالنور اما الاولى فموضوعها الذي هو الوضوء
من حيث هو بل بما انه محبوب للشارع ما يترتب عليه بما يتصف به المكلف من النزاهة والنظافة
وحيث ان الاثر غير صالح للتعدد والتكرر فلا يعقل تكرر الامتثال بتكرر الوضوء فيستفاد من
نذره في وقت معين اذا اتفق كونه متطهرا في ذلك الوقت كمن نذر اطعام شخص في زمان مخصوص
واتفق كونه شبعانا فيه فان الحكم يترتب عليه بعنوان انه طهارة مع انه لا معنى للاطلاق في مثل م عيونا
المقام فانا نعلم ان الطهارة اثر للوضوء وان لم يمنع مانع وكون هذا الاثر مجعولا من القضايا
التي قياساتها معها وحيث انه عينه في مرحلة الصدور فالامر متعلق به لا محالة وهذا
لا يحتاج الى حيث تقييد فلا يمكن ان تستفاد المحبوبية الذاتية من الاطلاق فان هذا ليس تقييد
وانما يختلف الموضوع بهذا الاختلاف فلا شان الامر الذي بين ان لا يكون هناك واسطة في

العرض و يمكن ان يكون الموضوع هو الطهارة و اني انما الخطب في انها من حيث هو من لا
حراق من حيث تعلق الاحكام و لا ينافي هذا مجامعته مع الحدث احيانا كوضوء الحائض فانه
ايضا يؤثر طهارة ضعيفة كوضوء المسلوس و المستحاضة فان الغاية المترتبة على مثل هذا الوضوء
انما تعتبر فيها الطهارة في الامر بالوضوء مقدمة لها لا يدل على حصول هذه المقدمة و حيث تبين
عدم ارتفاع الحدث راسا فلا مناص عن الالتزام بانه يخفف له و الا لم يكن للعبارة في هذه
المرحلة معنى توضيح ذلك ان الوضوء للصلوة مثلا مشروطة بشرطين منها الطهارة و الوضوء
من هو ليس شرطا مستقلا بالضرورة فاعتباره فيها لا معنى له الا انه محصل لهذا الشرط و كذا ما
الى المستحاضة حال مرضها بل من هذا القبيل الغسل بالنسبة الى بعض اقسام المستحاضة و يشهد
على ذلك اعتبار الاتصال و عدم فرقه تبع الصلوة في بعض المقامات و عليه شواهد اخر
لا يخفى على الفقيه و اما الثانية فالحدث الاصغر حقيقة واحدة من المستحيل تعدده
بالنسبة الى موضوع واحد فان تعدد السبب يستحيل اذ يكون مثلا تعدد السبب و ليس في
المقام ما يحتمل ان يكون مميز الاحداث سواء مع انه على تقدير تعدده فاذا كان الوضوء
مزيلا بنفسه فلا فرق بين كثرة المزال و قلته فان اجتماع حدث مع الاخر لا يوجب قوة فيه
و لا يعارض الحدث الوضوء حتى توجب كثرة الحدث ضعفا فيه فكما انه لا فرق بين كثرة البول
الخارج و قلته مثلا في قوة الحدث و ضعفه و بين تكرر خروجه و حدوثه فكذا لا فرق في هذه الجهة
بين كثرة الاحداث و قلتها و كالنجاسة الحكمية فانها و ان اشتدت او فرض تكررها و تكثرها
في محل واحد فلا مجال لتوهم توقف زوالها على تكرير الغسل بحسب تكررها و اما الثاني
فيظهر الحال فيها بالتامل فيما مر فتدبر هذا حال الوضوء و اما الغسل فحاله حال الوضوء الا
ان الامر فيه اخفى حيث ان الاثار تختلف باختلاف الاحداث فيتوهم انه مستند الى اختلافها
في الحقيقة و الماهية مع انه يكفي في ذلك الاختلاف في الوجود شدة و ضعفا فان اسباب
الحدث الاكبر مشتركة في بعض الاثار بل في الاكثر و هذا مستند الى الجامع و ما يختص بالبعض
فهو امر زايد مستند الى الغلظ و شدة لقوة سببه و قد عرفت ان انحصار الفارق في السبب
يكفي في [illegible] الاختلاف في الحقيقة ان قلت ان الحدث امر اعتباري و الاسباب انما هي
منشأ الانتزاع فان التحقيق ان منشأ الانتزاع قد يكون عين المعروض و هذا فيما اذا كان
تحيث الشيء بحيثية مستندا الى ذاته كالامكان الذاتي و قسميه و قد يكون امرا خارجا عنه كا
لابوة فان منشأ انتزاعها خروج الولد عن صلبه و الزوجية فان منشأ انتزاعها العقد
و هكذا فيما لا يتناهى فالعلة الخارجية علة للانتزاع و الامر المنتزع عين منشأ انتزاعه فمثل هذا

فمثل هذا المعلول يعين علته مع ان تباين المعلول للعلة و تاخره عنها من البديهيات و [illegible]
انه لا علية في الحقيقة و بهذا يندفع ما شبهه من توهم استحالة تعدد الجنابة فحكم بان ابتداء
ثلثة ايام في اخبار الحيض دم [illegible] لاقتضاء [illegible] و فرقنا بين الطهر و العطر و ان اشتركا
في الوقت فباختلاف العلة تختلف المعلول في مثل المقام و لا يلزم ذلك المحذور قلت نعم
لكن العلة في المقام نحو من انحاء الوجود كالترجيح فانه خصوصية في الوجود و الماهية فانية في الوجود
فلا ماهية للوجود فلا اختلاف في حقيقة ما يختلف باختلاف اطوار الوجود و خصوصياته
و هذا هو السر في عدم اختلاف حقيقة الانفعال باختلاف ماهية النجاسات فانه نحو
من الارتباط بالملاقات فالعين النجسة ما تنفعل الجسم الاخر عنها فاثرها و كتاب النجاسة
من اثار الوجود فتفطن فانه دقيق جدا و لو سلمنا تعدد الاحداث فلا سبيل الى الحكم باختلاف
الغسل بحسب اختلافها ضرورة انه لا ربط بين المزيل و المزال و اما النسبة المعاندة و كيف
يكون التنافي مقوما لما ينافيه فنسبة الغسل بالضم الى الجنابة كنسبة الغسل بالفتح الى البول و ليس
اختلاف الاغسال بكونها عن الجنابة و الحيض و الاستحاضة الا كاختلاف الغسلات
بكونها عن البول و الغائط و الكلب فالغسل ليس فيه ما يصلح للاختلاف في انواعه الا ما يرجع اليه
و اما غير المزيل منه فانما المطلوب فيه الطهارة او التعبد بل لو صادف الحدث لازالته و ان
لم تكن مقصودا للفاعل فان المستفاد من الادلة انه اثر في شرعه له يترتب عليه لا محالة ما لم
يمنع منه مانع كالوضوء و بما حققنا يظهر ان اسباب الحدث بحيثما تجتمع يؤثر حقا على
سبيل الاجتماع فالواحد كثير باعتبار استناد الاثر الى الجميع و كل من الجهات في نفسها
مستقلة في جهات مجتمعة لا متحدة و لا ينافي اتحاد الاثر كثرة الجهات فانه قائم بالجميع يعني
ان المجموع بمنزلة علة واحدة فرجعه الى تحقق الكثرة في الوحدة و هذه حقيقة التداخل و بتلك
بعد ما عرفت من البرهان على ما حققناه الاخبار فمنها صحيحة زرارة المروية في السرائر عن
كتاب محمد بن علي بن محبوب و عن كتاب حريز اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك
ذلك للجنابة و الجمعة و العرفة و النحر و الحلق و الذبح و الزيارة فاذا اجتمعت لله عليك غسل
حقوق اجزاها عنك غسل واحد قال ثم قال و كذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها و احرامها
و جمعتها و غسلها من حيضها و عيدها و في رواية علي عن علي بن حديد عن جميل بن
دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلام اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزاه عنه ذلك
الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم و في رواية شهاب بن عبد ربه فان غسل ميتا توضأ
ثم اتى اهله يجزيه غسل واحد لهما الى غيرها من الروايات بل الظاهر ما ادعيناه من جميع
ما دل على وجوب الغسل او استحبابه عند وجود اسباب الانفعال فانه مورد لكون المأ

في نفسه ظهوره الى ما حققناه يرجع كلام من قال ان ظاهر ادلة الاغسال اتحاد
حقيقة الغسل الذي يوجبه اسبابه وقد خفي هذا المعنى على بعضهم فقال ان الانصاف انه لا
ظهور معتد به لتلك الادلة في اتحاد حقيقة الاغسال وان كان يوهم اطلاقها بدوا
مع ان هنا ما يدل على تعدد ما يجب على المكلف عند تعدد الاسباب فيدل على اختلاف
حقائقها لما ادعي من الاجماع على عدم التعدد على تقدير اتحاد حقيقة الاغسال
والاحداث مثل قوله ع اذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزأها عنك غسل واحد
فان ظاهر الحقوق وظاهر قوله ع اجزأها عنك المتضمن لمعنى الاسقاط تعدد الواجب
ومثل قوله ع في غسل الحيض والجنابة تجعلهما غسلا واحدا فان استناد الاتحاد الى جعل
المكلف مقام الاداء والامتثال ظاهر في تعددهما في انفسهما وقوله اجزأه من كل غسل
يلزمه في ذلك اليوم فانه ظاهر في تعدد الاغسال وقوله ع كل غسل قبله وضوء الا غسل
الجنابة فان ظاهره اختلاف انواع الغسل وانت ترى ان المنع من ظهور الادلة في
لا تعدد وخلاف الانصاف بل ليس الا من قبيل انكار الضروريات فهل يخفى على احد ان
الامر بالتوبة بعد كل معصية يفيد انها في نفسها كفارة لجميع المعاصي وان الامر بالصوم
ثلثة ايام لكل حاجة يدل على ان قضاء الحوائج خاصية الصوم وان الامر بالابتهال عند
كل فرد من افراد الدعاء يكشف عن ان الاستجابة من خواصه وهكذا الحال في كل ما يقع
من العقليات والعرفيات والشرعيات من العبادات والمعاملات والاحكام بل
قد علمت ان الاختلاف في مثل المقام مستحيل ومن الغريب ما استدل به على التعدد
تبعا لغيره اما الصغرى فلعدم دلالة الاخبار على عدم التداخل لان التعدد اعم بل
يستحيل التداخل الا في المتعدد بل الحكم باجزاء غسل واحد عن الجميع المجتمعة بر
هان قطعي على ان اسباب الحدث بحسب اصل التشريع متباينة يستحيل ان يؤثر اثرا
واحدا لما عرفت من ان التداخل لا يخرج عن الوجوب والاستحباب فان كان بحسب
اصل التشريع من قبيل التكليف بالصلوة والصيام فيستحيل فيه التداخل فان الحقوق
المتعددة المتباينة لا تتحد ولا معنى للاجزاء بالحج عن الصلوة وبالصيام عن
الزكوة واما ما كان من قبيل التجري والعصيان فلا مناص فيه عن التداخل فالاكتفاء
بغسل واحد انما يتصور حيث يتحد الحدث او كانت الاحداث بحيث تزول بغسل واحد
كالغسل بالفتح والتوبة فالروايات دليل لنا لا علينا فتعدد الحقوق لا يدل على كثرة
حقائقها كما ان تعدد الجنس والفصل والمادة والصورة لا ينافي اتحاد النوع والجسم
والاتحاد في الاسباب على ضرب اخر وهو الاجتماع في التاثير والاشتراك فيه بحيث

بحيث يتحد الاثر الواحد او مؤثرات فالمتعدد يعمل ما يعمله الواحد فيتدارك البعض بالبعض
وبهذا انظهر عدم دلالة قوله ع اجزأه على عدم الاتحاد ولان المفروض ان الاثر لمن يتعقل
وعلى تقدير التعدد فان الغسل ازالة جميع ما في المحل من الاحداث وحصول طهارة
هي الغاية للاوامر المختلفة والكثيرة متحققة باعتبار ولكن الغسل يكفي عنها فان الطهارة
واحدة وان كانت مطلوبة من جهات وكذا الحدث واحد فيه وان كان مستندا الى
اسباب فالاجزاء عبارة عن الكفاية لا الاسقاط ونحوه دليل على الوحدة لا
لتعدد ولو كان هنا وجوب متعدد لاستحال سقوط البعض بفعل آخر واما
استناد الجعل الى المكلف فانما هو باعتبار ان الفعل الاختياري له وهو قادر على ان
كلفا والواحد كما انه قادر على المتعدد فجعله عبارة عن الاقتصار على غسل واحد فيجعله
في موضعه ويأتي بما ينبغي ان يأتي به ويترك ما لا ينبغي من الافعال فيجعله واحدا اي
لا يأتي الا بواحد ولا دلالة لكون الجعل في مقام الاتيان اختيارا للمكلف على
خلاف ما هو الواقع من التعدد بل قد عرفت انه يستحيل الاجزاء بواحد عن متعدد
ويكشف عن هذا قوله ع في صحيحة ابن سنان غسل الجنابة والحيض واحد واما قوله ع
كل غسل فلا يدل الا على مجرد التعدد وهو اعم من ان يكون بالنوع او بالصنف ومن المعلوم
اختلاف الاغسال باختلاف الاضافة الى موجباتها وغاياتها وقد اشتهر اجتماع
الاغسال على صور فانها اما واجبة او مندوبة او مختلفة وعلى الاول فاما ان
يكون معها جنابة ام لا وعلى الاول فاما ان يكون المنوي الجميع تفصيلا او الحدث
من حيث هو او الاستباحة والقربة او الجنابة او غيرها اما الاول فالمعروف الاجزاء
استنادا الى صدق الامتثال وفيه ما عرفت من انه ليس واجبا بالذات وانما هو
معتبر في امور باعتبار ما يترتب عليه من الاثار ولو فرض وجوبه بالذات من جهات
فلا معنى للاجزاء بفعل عن تكاليف متغايرة وصدق امتثال الاحكام المتعددة بفعل
واحد يتوقف على وحدة التكليف والا فلا يعقل صدق امتثالها مع تعدد التكليف
بفعل واحد يصلح لان يكون امتثالا لكل واحد على انفراده كالركعتين الصالحتين
للفرض اداء وقضاء وللنفل بجميع اقسامه فهل يتوهم من له ادنى مسكة في ان امتثال
جميع هذه التكاليف لا يصدق بفعل ركعتين بل لا بد لكل واحد بانفراده من
التكاليف من ركعتين بل لو لم يعين العمل في جهة خاصة لبطل لاستحالة وقوع المبهم
نعم في خصوص الفرض للنفل تعيين اقتضاه في المندوب فان الصلوة جزء موضوع فالم

يعرفها العامل الى غيره وظيفة الوقت وقعت كما كصيام الايام والى ان الحدث الاكبر
كالاصغر لا تعدد فيه واورد عليه بما لا يخفى وهذه بالتامل فيما حققناه والى قوله
عم لكل امرء ما نوى وفيه ما لا يخفى فان التداخل لا يعقل ان يكون باختيار العامل
وارادته فان كان الغسل الواحد مجزيا في نفسه كالوضوء اجزء سواء اراده العامل
ام لا والا استحال كما في الغسل بالفتح فان ارادة العامل لا يغيره عما هو عليه كما
ان ارادة اجزاء صلوة واحدة عن تكاليف متعددة لا اثر لها لعدم صلوحها لذلك
والحاصل ان التعدد والوحدة امران خارجان عن اختيار الفاعل ولا يعقل ارجاعهما
اليه مع ان الرواية لا دلالة لها وانما مفادها ان انتفاع الفاعل بعبادته يتوقف على نيته
ونفس الفعل من حيث هو لا اثر بحال له واستدل للحكم في هذه الصورة بالاخبار ويخفى
على الناظر فيها ان الغسل الواحد يكفي عن حقوق من غير ان يكون للقصد والكون
الحدث جنابة مدخلية ومجرد فرض اجتماع غير الجنابة معها لا اشعار فيه بكونه شرطا
فضلا عن الدلالة وقد عرفت ان الحكم فيها منطبق على القواعد فان الغسل حقيقة
واحدة لا يعقل التعدد فيها بالاضافة الى اسباب الحدث وما يترتب عليها
من الغايات مع انه لا قصور في دلالة ما دل على مطلوبية الغسل في الموارد الكثيرة
مما تجاوز حد التواتر على ان ما هو المطلوب فيها خاصة لدوانه في نفسه وسببها
هو المطلوب في جميع هذه الموارد وحيث ان هذا الغسل يرفع حدث الجنابة كما
هو المفروض فلا مجال للتامل في سقوط الوضوء ولا معنى لكونه غسل جنابة
الا ترتب زوال هذا الحدث عليه واما الثاني فيرجع الى الاول لحيث ان قصد رفع
الحدث مطلقا عبارة اخرى عن قصد رفع جميع الاحداث ومثل ما لو نوى
ما يعتبر فيه رفع الاحداث بل ما لو اقتصر على قصد القربة بناء على ما عرفت من ان
كلا من رفع الحدث واستباحة الشروط باثر قهري للغسل لا دخل للقصد فيه
واما اذا كان قصد رفع الجنابة لا مطلق الحدث ففي القول بتوقف ترتب الاثر على
الوضوء والعمل على القصد يستحيل الاجتزاء به عن غيره لو كانت الاحداث متعددة
وكان كل منها لا يرتفع الا بالقصد فكل من التزم بالاكتفاء بقصد رفع حدث
الجنابة اعترف بعدم اعتبار قصد رفع الحدث والاكتفاء بقصد القربة من حيث لا
لما عرفت من ان التوقف على القصد حيث تحقق انما هو مقتضى ذاته وحقيقته

وحقيقته وليس امرا طاريا يمكن التصرف فيه باثبات او نفي فهو ليس من قبيل التكاليف
ولا من قيوده بل انما هو مما لا بد منه عقلا لتوضيح الحال ان الجنابة حيث ترتفع
فاما يبقى غيرها من الاحداث والتم لا يبالي بها ولا يعتبر فعلهما فيما كان يعتبر فيه
تناقض صرف وتهافت محض وحيث ان كل حدث حال انفراده مستقل بالتاثير
والاجتماع لا مدخلية له بالضرورة واما ان الغسل مع اختلاف انواعه واختصاص
كل نوع منه برفع حدث مخصوص من هذه الاحداث يترتب على خصوص غسل الجنابة
من هذه الانواع رفع جميع الاحداث وحصول جميع الغايات فعلى هذا يجوز ان
ينوي غسل الجنابة من ليس بجنب لرفع ساير الاحداث وتحصيل ساير الغايات ويكون
غسل جنابة لا معنى له الا انه غسل لو ترتب رفع هذا الحدث وان لم يترتب عليه بالفعل فان
التاثير لا يمكن ان يكون مقوما للمهية ومحققا للحقيقة فان الفعلية في مرحلة الوجود والفعل
سابقة اما ان يدعى ان الحدث والجنابة حيث يجامع غيره من الاحداث يرتفع بها
بحيث يستتبع زوالها زوال غيرها لما بينهما من الارتباط بينهما والا فالغسل لا يؤثر الا رفع
حدث الجنابة وهذا ايضا غلط فان الارتباط اما في الماهية والمفروض انها انواع
متغايرة مع انه يقتضي التسوية بين الاغسال فانه تاثير واما في التحقق والوجود
المفروض انه لا علية بين الاحداث وان التزم بان الاختلاف في الشدة والضعف
فلا تغاير عند الاجتماع فهو التزام بالاتحاد في المهية وبما حققنا لظهر ان الغسل
في ساير الاقسام وما صدر عنهم مما لا طائل في التعرض له والحاصل انه لا مناص
لاحد عن الالتزام بان رفع الحدث وحصول الطهارة خاصيتان ذاتيتان للغسل
تترتبان عليه مطلقا فان الاكتفاء بغسل واحد لجميع الغايات في الجملة مما لا ريب فيه
وقد عرفت انه لا يتصور الا على هذا الوجه بل نقول ان هذا المعنى مما يدل عليه الكتاب
العزيز حيث انه عز اسمه قال وان كنتم جنبا فاطهروا والمراد هو الاغتسال على ٢ دلت ع
ان طهارة الجنب بالغسل وان المغتسل متطهر من حيث انه مغتسل وحيث انه لا
واسطة بين المتطهر والمحدث فالحكم بان الغسل طهارة لا ينفك عن الحكم بزوال
كل حدث به حتى الاصغر ولهذا استدل الامام عم على كفايته عن الوضوء بالاية
ففي رواية محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر عم ان اهل الكوفة يروون عن علي
عم انه كان يامر بالوضوء قبل غسل الجنابة قال كذبوا على علي ما وجد ذلك في
كتاب علي ان الله عز وجل يقول وان كنتم جنبا فاطهروا فاستطهر عم من طلاقه

الطهارة على الغسل والحكم بان المغتسل متطهر زوال الحدث الاصغرية انتهى ولا
يتم هذا الا بما بيناه من انه لا واسطة بين الحدث والطهارة فطهارة الحدث بالاصغر
هو الوضوء وبالاكبر هو الغسل حيث انه انقى كما يدل عليه رواية اخرى ويدل على
ما اخترناه انه لو اختص كل غسل برفع حدث ولم يكن حدث اخر منافيا له ومكن اجتماعه
وامكن اجتماعه معه كما هو لازم هذا المذهب اي عدم التداخل فعليه ان يلتزم بان
طرو ساير الاحداث ووجود اسبابها حال الغسل لا يوجب بطلانه توضيح
ذلك ان مقتضى اختصاص كل غسل باثر مخصوص بقاء حدث حال وجود المزيل
للاخر وليس هذا الا من جهة ان غسل الحيض مثلا لا تقدح فيه الاحداث الحيض
فوجود الحيض لا يؤثر في بطلان غسل الجنابة بل يلزمهم الالتزام بصحة الاغتسال
المندوبة حال وجود سبب الحدث الاكبر كالنفاس والحيض والاستحاضة الكبرى
بناء على ان المقصود انما هو نفس الغسل لا الطهارة وقد دلت الرواية على
فساده روى سعيد بن يسار في المراة ترى الدم وهي جنب تغتسل من الجنابة
قال قد اتاها ما هو اعظم من ذلك فان محصلها المنع من الغسل عن الجنابة لاجل
وجود سبب حدث الحيض من غسل الجنابة عن غسلها واليه يرجع ما في
الرواية الاخرى من ان غسل الجنابة عليها واجب فان معناها ان حكم وجوب
الغسل لا يختلف في الحالين فالمراة حال الجنابة يجب عليها غسل ولا يتغير هذا
الوجوب بحدوث الحيض قبل الغسل فما تاتي به بعد النقاء عين ما وجب
عليها حال الطهر فانهما واحد كما هو صريح رواية اخرى وبالتامل فيما
حققناه نظهر ما في كلمات الاصحاب قدس في هذا الباب ونتبرك بذكر بعض
كلمات اية الله قدس لتعرف حالها بغيره ففي النهاية لو اجتمعت اغسال واجبة
فان اتفقت حكما كفى نية مطلقة لرفع الحدث او الاستباحة ونية احدها كان
لتداخلها كالموجب للصغرى وان اختلف كالجنابة والحيض فان نوى رفع
الحدث مطلقا او الاستباحة اجزأه لقوله عم لكل امرء ما نوى وان نوى الاكمل
كالجنابة لارتفاع باقي الاحداث بارتفاعها اجزأه عن الحيض لقوله عم
فاذا اجتمعت عليك حقوق اجزأها عنك غسل واحد وان نوى الادنى
كالحيض فالاقوى عدم ارتفاع الجنابة فان رفع الادون لا يستلزم رفع

رفع الاعلى فان اقترن بالوضوء احتمل رفعهما لوجوبهما وتساوي الغسل والاذن
في الدخول في الصلوة معهما ومنعه فان الوضوء لا اثر له في رفع حدث الجنابة ولا غسل
الحيض لنقصه عنها ويحتمل قوة الحيض لافتقاره في رفع الطهارتين واستغناء الجنابة عن
احديهما ولو نوى الاغسال معا احتمل رفع الادنى وعدمه ولو اجتمعت الاغسال المندوبة
احتمل التداخل لقوله احدهما عم فاذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزأها عنك غسل واحد
فيكتفي بنية ولو نوى غسلا معينا لم يدخل غيره فيه لعدم شرطه ولو نوى بالواحد الجميع فا
لوجه الاجزاء ولو اجتمعت اغسال واجبة ومندوبة كالجنابة والجمعة فان نوى مطلق الغسل
على وجه الوجوب انصرف الى الواجب وان نوى المطلق ولم يقصد بوجه الوجوب فالاقرب
في الندب بنية لم يقع عن احدهما وان نوى الجنابة ارتفعت وهل يجزي عن الجمعة قال الشيخ
رة نعم لقول احدهما اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة والعرفة
والنحر والذبح والزيارة والوجه المنع لقوله عم وانما لامرء ما نوى ولو نوى غسل الجمعة دون
الجنابة فالاصح البطلان ولا يرتفع الجنابة اذ لا شرط في مندوب الغسل الخلو من الحدث الاكبر
للامر للحائض بغسل الاحرام انتهى ويظهر ما فيه مما تقدم فقوله فان اتفقت حكما هذا اعتراف
بعدم تعدد الغسل مع الاشتراك في الاثر وان التعدد انما هو باعتبار الاختلاف في التاثير بل
صرح بان الاختلاف فحيث تحقق فانما هو بالشدة والضعف فعدم الاكتفاء بغسل واحد انما
لعدم قصد الاثر الشديد ولهذا اكتفى بقصد الشديد لارتفاع الضعيف فالاختلاف ليس
في حقيقة الغسل وانما التزم بالتفصيل لتوقف التاثير عنده على قصد الاثر فجعل مسئلة التداخل
من فروع مسئلة اعتبار قصد رفع الحدث والاستباحة وقد عرفت انه لا وجه له لانه هو
اختلاف الحقيقة وبالجملة لا وجه له ولا اعتبار قصد الاثر من الرفع والاستباحة الا في
التعيين على التعيين زعما منهم ان الوضوء ويختلف حقيقة باختلاف اثاره وقد بينا فساده
فبعد الاعتراف بان الغسل حقيقة واحدة فان اختلاف الاثار انما هو بالشدة والضعف
فلا وجه لاعتبار القصد فان الاثر مقتضى حقيقة الغسل فاذا وجدت في الخارج ترتبت عليها
اثارها ولا معنى لقصد الشخص ما لا يرجع الى اختياره ويظهر اعترافه من التزامه بان الا
غسال مع الاشتراك في الاثر والاتفاق حكما تتداخل كالموجب الصغرى ومع الاختلاف
يكفي قصد الاقوى وكل قصد مطلق الاثر فان النشابه لا يوجب الاتحاد ولا معنى للاكتفاء
باحد المتشابهين عن الاخر والاقوى اذا كان غير الاضعف واختلفا في التحقق فلا
تستتبع زوال احدهما زوال الاخر والاقوى اذا كان غير الاضعف واختلفا في التحقق فلا
تستتبع زوال احد والنص الاستناد في التفصيل الى قوله عم لكل امرء ما نوى اقوى شاهد على
ذلك وحيث ان توقف ترتب الاثر على القصد مفروغ عنده رفع اليد عن اطلاق الاخبار

الكلام في اجزاء الوضوء

الدالة على اجزاء غسل واحد عن حقوق مجتمعة والا فلا وجه للتفصيل والتقييد ولا في
ما في الحكم بان الجنابة الكل استناده الى ارتفاع باقي الاحداث بارتفاعها من الوهن فان
الجنابة مبني لك اقل الكلام والاجنابة مطلقة مع ان هذا يكشف عن كون هذا الغسل اي
غسل الجنابة على تقدير اختلاف حقيقة الاغسال اقوى والكل له الحدث وان اراد كون
الغسل اقوى كما يساعد عليه بعض فقرات كلامه وان كان هنا الكثير من الفقرات فقد
عدم الدليل على اختصاصه به والاختلاف بالافتقار الى الوضوء اعم اول الكلام بل على
خلافه المختار كما سيظهر انشاء الله تعالى وفي هذا الكلام مواقع للنظر فتدبر واما اجزائه
فمنها غسل الوجه وهو ما دارت عليه الابهام والوسطى عرضا وطولا من قصاص
الشعر الى الذقن لما رواه محمد بن علي بن الحسين باسناده عن زرارة بن اعين انه قال لابي
جعفر الباقر عم اخبرني عن حد الوجه الذي ينبغي ان يوضأ الذي قال الله عز وجل فقال
عم الوجه الذي قال الله وامر الله عز وجل بغسله الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص منه
ان زاد عليه لم يؤجر وان نقص عنه اثم قال عم ما دارت عليه الابهام والوسطى من قصاص
شعر الراس الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه وما سوى ذلك
فليس من الوجه فقال له الصدغ من الوجه قال لا والمعنى ان ما طافت عليه الاصبعان
احاطتا بدوره وتحركتا في اطرافه مستديرتين في دورانهما من قصاص الشعر منتهي
الى الذقن فهو الوجه ومعنى كون الابتداء من القصاص ان الدور يؤخذ من هذا الموضع
بمعنى انه حد لمقدار دوره ما بين الاصبعين فالقصاص علامة للمقدار الطولي فالاصبعان
حيث توضعان عليه ما يسامت القصاص حالا لتدوير دورانها من القصاص فات
ما وضعتا عليه وان كان غير القصاص لكنه واقع على الخط الذي وقع على القصاص
ودور عليه حيث ان القصاص انما جعل حد الطول في تمام الوجه فالمعنى الخط الفاصل
بين الراس والوجه الذي يعرف باشهاء شعر الناصية اليه فصدق مبدء الدور على
القصاص لا يتوقف على وضع الاصبعين عليه وتحريكهما من هذا الموضع فان هذا العمل
لا مدخل له في هذا الباب ولا يختلف الحال في التحديد من حيث كمية الطول والعرض
بوضع الاصبعين على نفس القصاص او على ما يسامته فهذا بيان لمجموع الوجه فما
لم يتكلف لبيان الطول قوله عم من قصاص الشعر وما دارت عليه الاصبعان تحديد
للعرض ومعنى كون الخط المحدود بالاصبعين عرض الوجه انه يعرف بجعل وسط هذا
الخط على القصاص وتدوير الاصبعين المواقفين على الطرفين الى الذقن اي الجزء السافل
من هذا العضو على ما عرفت في القصاص وقوله عم وما جرت عليه الاصبعان مستديرا

مستديرا عبارة اخرى عن ما دارت عليه الابهام والوسطى فمستديرا مفعول له ١٢ اخرى ع
او حال فان جرى الاصبعين على الوجه عبارة اخرى عن ما دارت عليه الابهام والوسطى مستديرا
عن حركتهما فيه وهو على انحاء شتى والتحديد يستحيل بما عدى الجرى المحتوي على الكل وفان
الشيء انما يحد باطرافه فالاصبعان يجريان على تمام الوجه على نحو خاص وهو كون
الجرى على وجه التحديد ولا يكون ذلك الا بجعل وسط الخط المحدود بالاصبعين على
وسط الوجه المعلوم بالانف كي يكون صالحا للاشتمال على الحد وبان عدم صلوحه
لذلك حيث لم ينطبق وسطه على وسط الوجه واضح فالخط الطولي لم يتكفل بيانه
الا قوله عم من قصاص الشعر الى الذقن والقصاص الشعر حيث ينتهي نبته من مقدمه
ومؤخره والقص القطع ومنه قص الاظفار والمقص المقراض والقصة بالضم والتشديد
شعر الناصية والجمع قصص ومنه انه نهى عن النازع والقصص وفي الحديث لا يحل
لامرئة حاضت ان تتخذ قصة ولا جمة وفي الحديث ما بين قصاص الشعر الى طرف الانف
نف مسجد فالنزعتان وهما البياضان المكتنفان بالناصية لا تطلق عليهما القصاص
لغة مع ان الاشهاد لا يصدق عليهما فان الاشهاد بمعنى كونه اخر انبات بالنسبة الى شعر
الراس لا يتحقق في المقدم الا بالنسبة الى الناصية عرضا وليس المقصود من الشعر في
قوله عم من قصاص الشعر الناصية بل قد عرفت ان شعر الناصية هو القصاص لا انه شعر
شعر الراس مع ان في خصوص الرواية لا يمكن الارادة ما يعمهما فان المقصود بيان الطول
فالقصاص ابتداء الطول وكون الناصية من الراس وعدم دخوله في الوجه واضح
بل عدم كون النزعتين من الوجه اوضح من البديهيات وانما الاشكال في غيرهما كما
الصدغين والحاصل ان الغرض تحديد الوجه عرضا وانما ذكر الطول تبعا لوضوحه
وعدم الخلاف فيه فان الخلاف والاشكال انما هو في حد الوجه عرضا ولهذا
عرض عن الطول حيث عاد القول فقال عم ما جرت عليه الاصبعان فان معناه
ان المقدار المعلوم من الطول عرضه كذا ويكشف عنه تخصيص السائل الصدغ بالسؤال
بعد هذا البيان فما عن الشيخ البهائي ره من الطعن على تفسير الفقهاء فتهم
بدخول ما هو الخارج بالاتفاق اي النزعتين والصدغين واضح الفساد واما
النزعة فقد عرفت انها ليست قصاصا واما الصدغ فلعدم دخوله فيما تدور عليه
الاصبعان فانه بعد اشهاء العذار المحاذي لراس الاذن وهنا من قبيل توهم
صاحب المدارك قده ان ما بين الاصبعين لعمومه يشمل ما ليس من الوجه قطعا كالاذن

والراس وما توهمه الشيخ البهائي ره من التغيير بجزو صعن حلول اللفظ لغة وعرفاً
وعدم ورود الرواية على اصطلاح الحكماء اوضح فساداً من ان يحتاج الى الابطال
واذ قد ظهر معنى الرواية الشريفة فهل التحديد للوجه الواقعي الذي هو عضو متميز عن سائر
الاعضاء او تحديد موضوع الحكم وان كان جزءاً من ذلك العضو فنقول
مقتضى ما يستفاد من الاية استيعاب الوجه بالغسل كما هو صريح صحيحة زرارة
الاتية المتكفلة لبيان مدرك كون المسح ببعض الراس فليس موضوع الحكم مغايراً لتمام الوجه
فلا بد ان يكون الحد للعضو و مشتملا عليه بحيث لا يخرج منه شيء ثم هل هو
تحقيق او تقريب او ضبط لتعلق الحكم بحيث يشتمل على جميع اجزائه وان اتفق دخول غيره
في بعض الحق هو الوجه الاخير لفساد الاولين اما الاول منها فلان
انطباق ما بين الاصبعين من كل شخص على وجه بحيث لا يزيد ولا ينقص ولو
بمقدار ذرة خلاف الضرورة واما الثاني فلان التقريب اما التسامح في الغسل
شرعاً بمعنى انه يكفي الصدق على وجه التسامح وان لم يستوعب الماء جميع
الاجزاء في الحقيقة لعدم الاعتداد بما لم يشغل لصغره جداً وهذا خلاف
ما هو المعلوم في الغسل والوضوء واما ان الامام عم لم يسبق مقام تمام
التحديد والضبط بل انما الغرض هو التميز في الجملة وهذا خلاف ما هو صريح
الرواية فان التميز في الجملة حاصل وانما الغرض معرفة الحد ولا يخفى ان دخول
تمام الوجه في هذا الحد بمعنى ان كل شخص يحيط اصبعاه بوجهه قد يعلم خلافه كما اذا
كانت الاصبعان غير متناسبتين لوجهه لصغرهما كما انه لا يمكن التحديد بهما اذا كبرا
وخرجتا عن التناسب بهذا الاعتبار والحاصل ان هذا الحكم انما يتم في
صورة الاعتدال وكون الشخص مستوى الخلقة واما من لم يتناسب اعضاؤه
فلا يتم فيه هذا الضبط فاذا خرجت الاصبعان عن التناسب الى طرفي الافراط
والتفريط اصالة او باعتبار خروج اليد عن الوسط فلا بد من فرض ما يناسب
الوجه للتحديد والضبط واما الانزع والاغم فيغسل كل منهما وجهه فان القصاص
ابتداء الوجه ويختلف الناس في ذلك اختلافاً شديداً فناصية الانزع اكبر
من ناصية اغلب الناس كما ان ناصية الاغم اصغر لان الشعر انحسر عن راس الانزع
ونبت الشعر على ناصية الاغم فاختلف حال الناصية في الكبر والصغر كما اختلف
سائر الاجزاء والاعضاء فلا معنى لما اشتهر بين الاصحاب قدهم من رجوع كل منهما

منهما الى المتعارف فالوجه مختلف في الانزع والاغم وما بينهما من الدرجات لان
الشعر انحسر عن ناصية الاول ونبت على ناصية الثاني ولم ار من اصحابنا قدهم
من تفطن لذلك فتفطن وهل يجب ان يكون من الاعلى فيه اشكال من اشتهاره
بين الاصحاب قدهم ومن عدم نهوض دليل قوي عليه مع كونه مخالفاً للاصل اما كونه
مخالفاً للاصل فلان الطهارة وان اعتبرت فيما اعتبرت شرطاً والوضوء مقدمة لها
فالشك في اعتبار شيء يشك في الشرط ولا اشكال في وجوب احرازه الا ان تعلق
الحكم تعلق بالسبب من حيث التوليد فان التوليد يعني ما تولد منه في مرحلة
الصدور عن الفاعل ولهذا حملت الطهارة على الاسباب حمل مواطاة بل صرح
الاساطين قدهم بانها اسم للوضوء والغسل والتيمم فالاحكام المتعلقة بالطهارة
من التكليفية والوضعية وان لم تكن مرتبطة بالاسباب الا من باب المقدمية
الا ان هذه الاسباب عين مسبباتها من حيث الصدور عن الفاعل
بمعنى ان صدور الطهارة عن الفاعل عين صدور هذه الافعال في التطهر
عين التوضاء فقوله عز من قائل اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق عبارة اخرى عن ان الصلوة مشروطة بالطهارة مع ان الامر والوضع
لم يتعلق الا بالغسلتين والمسحتين فالوضوء شرط في الصلوة ويجب عليه احرازه
وليس على الشخص احراز الطهارة المسبب عنه المتولد منه وان شئت قلت كون
الوضوء سبباً كما في الطهارة معلوم يستفاد من الاطلاقات واحراز السبب
يستلزم احراز المسبب واما عدم نهوض دليل عليه فلفساد ما استدلوا على
ذلك فمنها الوضوءات البيانية وقصورها عن افادة هذا المعنى واضح
حيث ان وقوع الغسل من الاعلى يحتمل ان يكون من حيث انه من مصاديق
الغسل لا من حيث الخصوصية والا لوجب الحكم باعتبار كل خصوصية من
خصوصيات الوضوء البياني الى ان يقوم الدليل على خلافه مثل كونه جالساً
حال الوضوء بل على نحو خاص من انحاء الجلوس وكونه مستقبل القبلة او محاذياً
لها او على خلافه مثلا او على شيء مخصوص وهكذا فالاتيان بها من الخصوصيات
ومنها المرسلة هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به ويعسر المعتبرها مثله لانه
الا يكون المشار اليه شخص الوضوء الصادر عنه وهو واضح الفساد بل المشار اليه الكلي
الموجود لا من حيث الوجود وقد عرفت قصورها ايضاً من حيث ان العنوان المأخوذة

في الكلي الموجود بهذا الوجود غير معلومة الا في الجملة وكون الابتداء من الاعلى في هذا
الكلي غير معلوم بل العكس من حيث انه من مصاديق غسل الوجه التي لابد
للقائل من اختيار واحد منها و منها ما عن قرب الاسناد عن ابي جرير الر
قاشي قال قلت لابي الحسن موسى ع كيف اتوضاء للصلوة فقال لا تعمق في الوضوء
ولا تلطم وجهك الى اسفل بالماء مسحا و فيه ان من والى من قبيل ما في قوله تعم
وايديكم الى المرافق وسيظهر انه تعم انه لا دلالة على كيفية الفعل فان العرض تابع
لعروضه في الحدود فابتداء النظافة الحاصلة بالغسل عين ابتداء معروضها
وابتداء اليد الاصابع وتوارد جميع اعراضها فينتهي حاصل الغسل المصدري الى
المرفق وان كان انتهى من المرفق و في الوجه بالعكس فان الوجه ابتداؤه
قصاص الشعر و انتهاؤه الذقن فعلى تقدير النكس انتهى ابتداء حاصل المصدر
اي الحدث من حيث هو مع قطع النظر عن الانتساب الى الفاعل من القصاص
ويزداد هذا اتضاحا في غسل اليدين وعلى تقدير الدلالة فانما تدل على الا
ستيعاب لوقوعه في سياق النهي عن التعمق و اللطم فالمستفاد من هذه الرواية
استيعاب ان يكون الغسل مسحا اي بمعونة امرار اليد على الوجه فان المسح لا ينافي
في الغسل و لا تقابل بينهما بل هما معنيان متغايران فتغلظ بل نظيره من طائفة من
الاخبار عدم اعتبار هذا المعنى فانها صريحة في وضع الماء على الجبين لا على القصاص
مع انها في مقام البيان وعلى تقدير ثبوت هذا الحكم فالمقصود اجراء الماء من
القصاص الى الذقن فيبتدء بالقصاص اي ما يسامته وينتهي الى الذقن وهذا لا
يتحقق الا بامتداد الغسل والا فالابتداء من غير القصاص والحاصل ان كل جزء
من اجزاء الوجه لابد ان يكون غسله متصلا بغسل القصاص ولو بوسائط
واما الانتهاء فليس شرطا بل انما هو لازم وجوب استيعاب الوجه بالغسل
على هذه الكيفية فلا بد من كون الغسل من الاعلى فالاعلى بالنسبة الى المسامت
لهذا المعنى فلا يعتبر ان يكون الغسل بالخط المستقيم ولا ان تكون الخطوط
متحاذية بل انما المعتبر اتصال غسل كل جزء بغسل القصاص ولو بوسائط
على اي نحو كان و حيث ان الواجب انما هو صدق غسل الوجه وهو
يصدق بغسل الشعر اذا كان محيطا بالوجه احاطة تامة فيكتفي بغسل الشعر
المحيط و لا فرق في ذلك بين الوجه و اليدين ولا بين الغسل والمسح فلا

اشكال في ان مسح الشعر المحيط مسح للراس ولولا الدليل في الغسل على اعتبار
ايصال الماء تحت الشعر لما فرقنا بين الوضوء والغسل في ذلك واكتفينا في الكل
بغسل الشعر المحيط وربما تمنع خطة الشعر من صدق غسل ما احاط به لغسله
لان الخفيف من حيث هو لا يجوز الاكتفاء بغسله عن غسل البشرة والظاهر ان النزاع
في الموضوع لا في الحكم وبما حققنا ظهر انه لا وجه لغسل ما خرج عن حد الوجه وهو
المراد بالمسترسل وهل الاكتفاء بغسل الشعر ومسحه حيث يكتفى به عزيمة او رخصة الحق
هو الاخير فان غسل العظم المخصوص الذي هو العضو حقيقة اما بغسل محيط
واما بغسل اللحم المحيط به واما بغسل الجلد المحيط به واما بغسل الشعر
المحيط فغسل انما هو من باب الاكتفاء والا فلو غسل العظم كفى الا ان الجلد حال
اللصوق هو الظاهر والعظم كاللحم في هذا الحال من الباطن فيستحيل غسل ظاهر
العظم حال لصوق الجلد الا بغسل الجلد فانه هو ظاهر العظم في هذا الحال لا
تحاد عرفا واما الشعر فليس بهذه المثابة فهو متحد مع العضو باعتبار ومغاير له
باعتبار اخر فيصدق ظاهر العضو على الجلد والشعر المحيط به معا كما يمنع ان غسل
الوجه يتحقق بغسل ايهما كان ولهذا يكتفى في الغسل بغسل البشرة دون الشعر وليس هذا
من جهة عدم جواز غسل البدن في الغسل بالشعر او عدم وجوب غسل العضو في الو
ضوء والحاصل ان الواجب في كل من الوضوء والغسل انما هو غسل البدن و
حيث انه يتحقق بغسل كل من الشعر والجلد اكتفى بكل منه وهو غسل الشعر ومسحه في
الوضوء وفي الغسل اعتبر خصوص فرد منه وهو غسل الجلد وبالجملة فالوجه ليس الا
كسائر الاعضاء الا ان الشعر حيث انه لواحاطه صار وجها بخلاف الراس
واليدين والرجلين ولهذا لا اشكال في الاكتفاء بمسح الشعر في الراس
مع ان هذا الوجه لا يجري فيه ومع هذا فلو احاط الشعر باليدين والرجلين كا
لاحاطته بالوجه والراس اكتفينا بغسل الشعر ومسحه فيهما ايضا في الوضوء و
الروايات الواردة في الباب لا تدل على حكم تعبدي على خلاف القاعدة يعني
ان الشارع لم يرفع اليد عن غسل الوجه وجعل بدله وهو غسل الشعر كما في الجبيرة
بل انما اكتفى به لصدق غسل الوجه لا ان العضو المحاط بالشعر المستثنى من العموما
ت وهذا هو السر في جريان هذا الحكم فيما لو نبت لحية للمرأة من غير اشكال مع ان
الاخبار منصرفة الى لحية الرجل وكذا الحال لو نبت للصبي فانه لا وجه له الا ان غسل

الوجه يصدق لغسل الشعر المحيط به مطلقا و بما حققنا ظهر ما فيما صدر من الاصحاب
قدهم من التشويش والفساد والاضطراب فتفطن ويجب غسل اليدين الى المرفقين
فالمرفق ينتهى اليه الغسل فلا يجب غسل ما فوقه وحيث ان المرفق عبارة عن مجمع
العظمين المتلاقيين فالذراع والعضد يجتمعان فيه فهو منتهى الذراع ومبدأ العضد
واذا كانت الغاية من المغيّى ولا ريب فى دخولها فى الحكم كقولك صم النهار الى اخره
بخلاف ما اذا كانت خارجة كقولك صم النهار الى الليل فان الاول من تحديد
الشئ بذكر حده و ولا ريب فى دخول نهايته والثانى تحديد له بذكر ما يتصل
بحده ولا ريب فى خروجه وهذا انما يتم حيث علمنا باستيعاب الحكم للمغيّى
كما هو مقتضى الاطلاق والا فلا مانع من كون شئ جزءا من شئ وعدم تعلق
الحكم بذلك الجزء ولكنه يحتاج الى قرينة صارفة مثل كلمة الى فى غسل اليد بالنسبة
الى ما فوق المرفق وفى الرجل بالنسبة الى ما فوق الكعب وكلمة با فى مسح الراس على ما
سيظهر انشاء الله تم فظهر ان المرفق عين كل من العضد والذراع وحيث ان غسل
اليد انما هو بغسل جلده حال احاطته به والجلد المحيط بطرفى العظمين جزء
مخصوص وهو امر واحد يحيط احاطة واحدة بطرفى العظمين فيغسل كل من
الطرفين بغسل واحد فان المغسول جزء من الجلد وهو واحد فهذا غسل واحد
يصدق عليه غسل الذراع والعضد فيجب وجوبا وضعيا بالاعتبار الاول
دون الثانى فلا يجب غسل المرفق الا من حيث انه بعض الذراع الواجب غسل
جميعه واما من حيث انه مرفق فلا يجب غسله فلو فرض بقاء عظم الذراع دون
العضد وجب استيعابه بالغسل كما انه لا يجب غسل شئ من العضد لو بقى وحده
قال اية الله قده فى المنتهى لو انقطعت يده من المرفق سقط غسلها لفوات
محل الغسل وللشافعية فى غسل العظم الباقى وجهان اصحهما عنده الوجوب
لان غسل العظمين المتلاقيين من العضد والمرفق واجب فاذا زال احدهما
غسل الاخر ونحن نقول انما وجب غسل طرف العضد لتوصل الى غسل المرفق
ومع سقوط الاصل ينتفى الوجوب انتهى ومحصله ان المرفق وان كان عبارة
عن مجموع العظمين الا ان تعلق الحكم به على انحاء منها ان يكون من
جهة تعلقه بكل من العظمين ومنها ان يكون من جهة تعلقه بالمجموع و
منها ان يكون من حيث تعلقه باحدهما خاصة فوجوب غسل المرفق

المرفق اعم من كونه من حيث تعلق الحكم بكل من العظمين بل لا يمكن استفادة هذا المعنى الاعم حيث
دخول الغاية فى المغيّى وعلى هذا فلا يحتمل بقاء الحكم مع عدم الذراع وكون الى بمعنى مع من
الاغلاط وانما تقيد فى المقام فائدته بالاعتبار الذى ذكرناه وفى بعض المقامات باعتبار تضمين
متعلقه معنى الانضمام وما يقرب منه كما فى قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم وقوله تعالى حكاية
عن عيسى عليه السلام من انصارى الى الله وفلان ذهب من الكوفة الى البصرة ولا يراد الغاية اى مع البصرة
ويقولون فعل فلان كذا واقدم على كذا هذا الى ما فعله من كذا وقول امرء القيس له كفل كا
لدعص لبده الندى الى حارك مثل الرتاج المضبب والحاصل ان المراد العلاقة
ان موضوع الحكم انما هو طرف الذراع وانما تعلق الحكم بالمرفق من حيث انه عين طرف ا
لذراع ومنتهاه فالمرفق من حيث انه موضوع الحكم عين طرف الذراع وليس طرف العضد
وانما وجب غسل ما هو طرف العضد من حيث انه طرف الذراع لا من حيث الذات بل
ومرجعهم الى ما بيناه والاظهر غسل احدهما مقدمة للاخر والمقدمة العلمية انما هو ما
فوق المرفق لا المرفق وهذا اولى من الذهاب الى وجوب غسل المرفق مقدمة لا اصالة
بل زعم بعضهم ان مناط الافق المرفق طرف الذراع وهو واضح الفساد وكشف الحجاب
ان الاية دلت على وجوب استيعاب الذراع بالغسل فاليد الى المرفق عبارة اخرى عن
الذراع فلا معنى لقول بعض الاصحاب قدهم ولو وجب غسل الذراعين والمرفقين كما انه لا معنى
لاخراج الى عن معناها الى ما لا يصح واستعمالها فيه وعلى تقدير الجواز فالمرفق ليس امرا
مغايرا لليد متضمنا اليها فى الحكم والحاصل ان تضمين الحكم انما يصح مع التغاير بالذات فيحتج
ان يقال يجب غسل اليد مع المرفق من اجزائها فليس المراد من كونها بمعنى مع الا دخول الغاية
فى المغيّى حكما لدخولها فيه ذاتا والى انتهى فلو لم تكن الى للغاية لوجب غسل اليدين الى المنكبين
لان الاية على هذا ساكتة عن التعرض للانتهاء وغسل اليد انتهى من قبيل غسل الوجه فهو
قبيل ان يقال فاغسلوا وجوهكم الى اعينكم اى معها فانه يستفاد انتهى وجوب استيعاب
الوجه بالغسل فكذا فى المقام وكذا لا معنى لما يقال من ان كلمة اليد لها اطلاقات فانه
لهذا العضو من غير فرق بين المجموع والاجزاء وانما الاختلاف فى كيفية تعلق الحكم فهو مجاز
على ان مسكة ان العلم لا يطلق على الاجزاء فلا يقال زيد لراسه ويصح ان يقال ضربت
زيدا مع انه لم يضرب الا راسه واذا احترق اصبع من اصابعه يقال احترقت يده ولذا
فان اليد لا يصح اطلاقه على الاصبع وبما حققناه يظهر انه لا معنى للبحث عن ان المرفق هو
الموصل او المنفصل او المجمع مع ان الاختلاف فى تعبيرات اهل اللغة لا يدل على الاختلاف

المغيّى فى ٤

في المعنى ومرجع الجميع الى امر واحد وكيف كان فبعد ما كان موضوع الحكم هو الذراع وجعل
المرفق غاية انما هو لكونه منتهاه فلا ثمرة لهذا البحث وذلك لان الغاية للحكم قد تكون غاية
في نفسها وقد تكون كذلك لا لذاتها كقولك افعل كذا من الفجر الى غروب الشمس والثاني كقولك
افعل كذا من الفجر الى ساعة ونصف ودقيقة اما الاول فمن حيث دخول الى على ما هو غاية
في نفسه فلا ظهور في دخولها عليه من هذه الحيثية ومرجعه الى كون المعنى موضوعا للحكم
فمعناه ان موضوع الحكم انما هو الى انتهائه بخلاف الثاني وما نحن فيه من الاول حيث ان المرفق
غاية للذراع فالحكم المتعلق باليد المحدود بالمرفق مرجعه الى ان هذه الغاية غاية
للحكم من حيث الذات وان الحكم ينتهي اليها فتبعا لانتهاء الذراع ونتيجته ان الموضوع
انما هو الذراع وهذا الغسل يجب ان يكون من المرفقين بمعنى ان الشروع يجب ان يكون
من المرفق والانتهاء الى اطراف الاصابع حسبما عرفته في الوجه وما تقدم من انتهاء
الغسل الى المرفق معناه انه لا يجب الا غسل الذراع فالمرفق غاية باعتبار ومبدء باعتبار
آخر اما الاول فلان مبدء اليد انما هو رؤس الاصابع ومبدء العرض مبدء موضوعه
والغسل عرض من الاعراض حيث يحدث في شيء يتحد في الحد واما الثاني فلان الا
عتبار تدل على وجوب الابتداء من المرفق ولا منافاة بين الامرين وبهذا البيان يظهر
ان الآية مع ان الى فيها للغاية لا تدل على اعتبار الابتداء من الاصابع كما توهمه
المخالفون فاذا قلت خاط الثوب الى كذا او حرقه الى كذا لا يفهم منه الا انتهاء الحدث
الى ما جعل غاية وان كان مبدء الحد وانتهاؤه بما جعل غاية فالآية حيث انها في مقام
تحديد الغسل كي لا يتوهم وجوب غسل العضد ايضا الى المنكب فمن المستحيل ان تدل
على ان المرفق لا بد ان ينتهي اليه الفعل لان الحرف لا تفيد غايتين ولو منع ذلك
فنقول ان كون المرفق غاية للغسل اعم من ان يكون باعتبار تحققه المستفاد من
الفعل او له باعتبار انتسابه الى الفاعل وصدوره منه فان للفعل حيثيات
التحقق والحدوث والقيام بالفاعل وما بمنزلته والحرف تتعلق بكل من الا
عتبارين وانما يدل على وجوب الابتداء بالمرفق اذا تعلق به بالاعتبار الثاني
فحيث تبين ان الآية ساكتة عن هذا المعنى ان لم نقل انصرافها الى المتعارف
الذي هو مقتضى الطبيعة من عدم النكس فانه من قبيل الاكل من القفا بطل
ما عليه المخالفون ويثبت عليه اصحابنا بالاخبار الصريحة في ذلك كخبر علي بن
يقطين وغيره وبما حققنا ظهر معنى قوله في خبر رواه هاشم بن عروة قال سألت ابا عبد الله

ابا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فقلت هكذا ومسحت
من ظهر كفي الى المرفق فقال ليس هكذا تنزيلها انما هي فاغسلوا وجوهكم وايديكم من المرافق
ثم امر يده من مرفقه الى اصابعه ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب فان نزول
الآية على هذا الوجه معناه ان المراد والمقصود فان خصوصيات المأمور به انما المقصود
فاذا كان المقصود ان يكون الابتداء من المرفق فنزول الكلام على هذه الخصوصية
وان لم تكن فيه ما يكشف عنه فان معنى تفسيره وله يكون قيدا في المراد منه ومن الغريب
ان الشيخ قدس سره حمله على ان هذه القرائة جائزة في الآية فزعم ان معنى الرواية ان كلمة
من كانت بمكان الى توهما منه ان هذا المعنى لا يمكن ان يكون مرادا من الآية مع وجود
كلمة الى وقد عرفت الامكان ولو كان كما توهمه فما ذكره من الحمل بعيد في الغاية
لان الرواية تنفي ان التنزيل انما هو من المرافق لا غير فقال عليه السلام ليس هكذا تنزيلها ثم قال
انما هي فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وبما حققنا ظهر فساد احتمال ان يكون
المراد بالتنزيل التفسير والحمل والتأويل فان حمل الى على من وتأويلها اليها لا معنى له
وبالجملة فلا حاجة الى هذه التكلفات الركيكة الواضحة الفساد ومقتضى وجوب
المعنى لا يشمل ما فوق المرفق بالضرورة كما انه لا يعم ما كان مستقلا وان كان اصله
فيما تحت الذراع واما اليد الزائدة فاذا كانت في جنب اليد الاصلية بحيث يصح
للاستقلال كما كانت دون المرفق وجب غسلها تبعا وان كانت فوقه لم يجب
لكونها من اجزاء العضد واما لو كانت مستقلة فلو علم انها اصلية فلا اشكال
لكنه خلاف ما هو المعلوم من اقتضاء الطبيعة والا فلا يجب غسلها وان كانت
دون المرفق فان المفروض استقلالها بمعنى كونها بحيث لا يعد جزء من الذراع
كما لو كانت متعلقة به بما هو كالخيط وكانت اكبر من الذراع وبما حققنا ظهر ان الا
قطع انما يجب عليه غسل ما بقي من ذراعه لا من عضده وكلمة من مع احتمال كونها
ابتدائية لا بيانية في قوله عليه السلام يغسل ما بقي من عضده لا تدل على الوجوب غسل العضد
ولا على استحبابه بل تدل على ان الواجب انما هو غسل ما بقي من الذراع ويجب مسح
بعض الراس لا جميعه لقوله عز من قائل وامسحوا برؤسكم الآية دلت على عدم وجوب
وجوب استيعابه بالمسح فان كلمة الباء للالصاق بمعنى مجرد الربط بخلاف غيرها من الحروف
الجارة فانها الروابط الخاصة فكلمة الى للانتهاء ومن للابتداء وعلى للاستعلاء وكذلك
وهذا معنى كونها اصل ادوات الجر فاذا كان الفعل لازما فانما تعدى بكلمة الباء اذا

لم يكن المقصود الا ذلك كقولك مررت بزيد فكلمة باء الصقت زيدا بالفعل اى عداه
اليه وجعله من متعلقاته فصار مفعولا له بواسطة الحرف فالمفعول بواسطة ارتبط
بفاعله بالرابط الذى هو الحرف وتوهم بعض الطلبة من هذه العبارة ان قولنا مررت
بزيد الصقت مرورى بمكان يقرب من زيد وهذا من الخرافات واذا دخلت على ما يتعدى
الفعل اليه بنفسه كالغسل والمسح دلت على ان المقصود انما هو محض ارتباط هذا الحدث
بالمحل لا الاستيعاب فان مقتضى اطلاق الغسل كالمسح الاستيعاب فاذا قلت فلان
غسل وجهه استفيد منه استيعابه لان تمام العضو يسمى بالوجه وظاهر حمل الغسل عليه
اى نسبته اليه من حيث انه منسب اليه هذا الحكم واما اذا دخلت كلمة باء عليه دلت على
ان تعلق هذا الحكم به انما هو بلحاظ الارتباط يعنى ان المقصود انما هو ارتباط الغسل
بالوجه وتعلقه به من غير ان يستوعبه ولهذا افاد التبعيض فى قوله شربن بماء البحر
وقوله عز من قائل عينا يشرب بها عباد الله فان ظاهر قوله شربه او اكله او ملكه
الاستيعاب لما حققنا فحيث اطلق الله تعالى فاغسلوا وجوهكم دل على وجوب استيعابه
بالغسل وجعل له حدا او نهاية بالنسبة الى اليدين حيث لم يتعلق الحكم الا بالذراعين
والراس حيث كان المقصود فيه ارتباط المسح به ومجرد تحققه وخروجه من العدم الى
الوجود قال برؤسكم وفى الرجلين دخلت كلمة باء لافادة هذا المعنى وكلمة الى للدلالة
على ان الواجب وان لم يكن فيهما الاستيعاب الا انه يجب امتداده من رؤس الاصابع
الى الكعبين وبما حققنا ظهر معنى ما رواه زرارة قال قلت لابى جعفر عم الا تخبرنى من اين
علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك فقال يا زرارة قاله رسول الله
صم ونزل به الكتاب من الله عز وجل لان الله تعالى قال فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله
ينبغى ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا
انه ينبغى لهما ان يغسلا الى المرفقين ثم فصل بين الكلام فقال تعالى وامسحوا برؤسكم
فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس
كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالراس ان المسح
على بعضهما ثم فسر ذلك رسول الله صم للناس فضيعوه الحديث وهذه الرواية الشريفة
الساطعة منها انوار النبوة صريحة فى استقلال الكتاب العزيز بالدلالة على التبعيض لا
بمجرد اخراج كلمة باء عما وضعت له بل لاتيانها فيما يتعدى الفعل اليه بنفسه مع كون مقتضى
اطلاقه الاستيعاب فوجود كلمة باء فى مثل هذا المقام يدل على التبعيض كما ان وجودها

وجوده هاهنا ليس زيد بقائم يدل على التاكيد لان التاكيد من معانيها فى حال الزيادة
افادت التاكيد بل لكونها زائدة افادت هذه الفائدة والتزنيه ما حققناه
من ان كلمة باء للالصاق وكلمة ليس تعلقه كالا من المبتدا والخبر بلا واسطة فادخالها
فى خبرها يفيد ان متعلق الحكم انما هو الربط فالمعنى ان القيام مرتبط بزيد ولم يحصل له وجه
من الوجوه ونحو من الانحاء ادرجعه الى نفى ادراك رجحات المحقق لا خصوصية بعض افراده وكذا
الحال فى رجحة الاثبات فمقتضى اطلاق قولك فلان اكل الجزاء اكل جميعه واما قولك اكل
بالجزء فهو يفيد ان المقصود انما هو ارتباط اكله بالجزء لا الاستيعاب فكلمة باء لم تخرج عما
هو عليه ووضعت له بل انما هو لاجل الالصاق اى مجرد الربط وانما تستفاد هذه الخصوصية
من خصوصية المقام وتوضيح هذه الرواية يتوقف على التعرض لكلامين فى زائها فنقول بعون الله
تعالى وحسن توفيقه انه قد يستشكل سؤال زرارة عن مدرك الامام عم بالاحكام مع انه اجل من
ذلك فانه سفينة نجاة الامة من اركان الدين والعلماء الاساطين فكيف يزعم ان الامام
عم يستنبط الاحكام من الادلة وانه لا طريق له الا ذلك ويندفع بان السؤال اعم
بل الظاهر انه حيث اراد ارغام انف المعاندين تشبه بهم ونزل نفسه منزلتهم تمثيلا بهم فى
مقام السؤال المستهزء بهم ليطلع على ما فيهم مقام المناظرة ولهذا ضحك عم فهو
قرينة على ان السؤال على هذه الكيفية فان سؤال المعاند ورجعه الى انكار علم الامام عم من طريق
الوحى والالهام بل يصدق مقام الافحام والنقض والابرام وكل من الامرين موجب للضحك
وكون سؤال زرارة على نحو الاستهزاء بهم اقرب الى ايجاب الضحك فظهر ان مقصود
السائل انما هو الاطلاع على ما يدل على الحكم على الوجه المتعارف فشرع فى بيان ما اراد
فقال لان الله عز وجل قال فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغى ان يغسل وقوله
الفقرة انما هى توضيح ان مقتضى اطلاق الفعل المتعدى بنفسه الى المفعول الاستيعاب
وقد عرفت انه من مقدمات هذا البرهان واما قوله عم ثم قال وايديكم الى المرافق فهو
لبيان ان مقتضى وصل شئ بمعمول فعل كونه من متعلقاته فكما ان وصل اليدين بالوجه
يجعل من متعلقات فاغسلوا فكذا وصل الرجلين بالرؤس يجب كونهما من متعلقات فا
مسحوا ومن المعلوم ان تعلق ارجلكم بامسحوا انما هو بالعطف فتدخل عليها كلمة باء
ايضا كما فى المعطوف عليه فيفيد التبعيض وقوله عم الى المرفقين وذكره مع اليدين
انما هو للتنبيه على ان متعلق الحكم ليس اليدان مطلقا بل بهذا القيد ومرجعه الى كون
متعلق الحكم هو الذراع خاصة كما هو صريح طائفة من الاخبار وقوله عم ثم فصل

بين الكلام اشارة الى مقدمة اخرى من البرهان و محصلها ان التفرقة بين الغسل
والمسح معا انما هو في التعدي بالنفس ناش عن الاختلاف من جهة اخرى واما التفرقة
فلمكان الباء في المسح واما الجهة الداعية اليها في الموجبة لها في افادة التبعيض لما بينا
من ان هذا مقتضى كونها للالصاق وبما حققنا ظهر فساد توهم ان الالصاق ينافي
التبعيض فان الالصاق هو الربط المطلق يستعمل فيه كلمة باء دائما والخصوصية يستفاد
من الخارج وسيبويه لا ينكر هذا المعنى والرواية الشريفة لا تدل على ان التبعيض معنى
الباء وانما هي صريحة في ان الاتيان بها مع الاستغناء عنها في خصوص المقام يفيد هذا
المعنى وقد اورد على العلامة رحمه الله بان كل باء لو سلم جواز استعمالها للتبعيض فظهورها فيه
ممنوع فان غاية ما في الباب الاشتراك وتوقف التعيين على التعيين ولا معين في المقام
قبل ذكر الرواية واستدلال الامام عم بالاية ولكن الانصاف في تعذر اثبات التبعيض من
الاية لولا تفسير اهل الذكر عم لان الباء لو سلم مجيئها للتبعيض الا انه لا يتعين هنا لذلك
بل يحتمل الالصاق وغيره كما في صحيحة اخرى لزرارة وبكير في المسح الحاكية لوضوء رسول الله
صلى الله عليه وآله ثم يقول يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق الى ان قال ثم قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فاذا مسح بشيء من
راسه او بشيء من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع اجزأه الى آخره ولا يخفى ان
الباء في قوله بشيء من راسه او بشيء من قدميه ليس للتبعيض لان الممسوح شيء منهما
اذ ليس المراد بعض البعض واحتمال ارادته للمبالغة في كفاية المسمى بان يراد
ان اي بعض فرض من الراس يكفي بعضه بعيد جدا وكيف كان فعدم تفطن زرارة
لدلالة الاية في محله انتهى ومحصله ما حكيناه عنه من ان الاية ليس فيها ما يعين
هذا المعنى اي التبعيض لكلمة باء وانما تعين بالتفسير مع انه عم في مقام الاستدلال
وبيان وجه الدلالة واين هذا من تفسيرها بالاستفادة منها فاما قوله بل
يحتمل الالصاق وغيره فقد عرفت ما فيه فان الالصاق ليس مباينا للتبعيض
بل انما يستفاد التبعيض من الالصاق واما ما في صحيحة الاخرى لزرارة من قوله
عم بشيء من راسه او بشيء من قدميه فلا ينافي افادة التبعيض لان الشيء الذي
دخلت عليه الباء عين الجزء المخصوص من الراس والقدم كما فسره عم بقوله ما بين
الكعبين الى اطراف الاصابع فانه عطف بيان لقوله عم شيء فشيئه في قوله بشيء
من راسه ايضا عبارة عن مقدم الراس او الناصية فظهر في هذه الصحيحة ايضا التبعيض

للتبعيض فلا يرد نقضا على الامام عم واما قوله لعدم تفطن زرارة الخ فهو عبارة اخرى
عما قاله اولا من تعذر اثبات دلالة الاية الشريفة لولا التفسير من اهل الذكر عم ومحصله ان
الاية لا دلالة لها على التبعيض لان العام لا دلالة له على الخاص وقد عرفت ان عدم تفطن
زرارة انما هو قبل بيان الامام عم واما بعد البيان فقد تبين له وجه دلالة الاية الشريفة
واعترف بالدلالة وهذا القائل يستشكل في الدلالة بعد البيان وقد عرفت انه لعدم
الخبرة بالعلوم العربية والا فالدلالة بعد هذا البيان في غاية الوضوح وكيف لا يخفى
هذا على من لم يعرف معنى الالصاق حق معرفته انه مغاير للتبعيض واسخف كلام من قال
امسحوا متضمن لمعنى الالصاق وزعم انه كلام جيد مع انك قد عرفت ان الالصاق
ليس معنى من المعاني كالتعدية كقولك ذهبت بزيد كلمة باء فيه للالصاق وكيف
يكشف خفاء المطلب على مثله عن ان عدم تفطن زرارة في محله فان خفاء المطلب
على اهل الخبرة يكشف عن الغموض لا على من لم يعرف معنى الالصاق فثبت ان الاية
الشريفة نص في عدم وجوب استيعاب الراس والرجلين بالمسح وظاهر في
الاكتفاء بالمسمى وليس في الاخبار ما يدل على التحديد بالاصبع والمسح لا يحتاج اليه
به فالامر به انما هو لانه اقل آلة يستعان بها ولا اشعار فيه بتحديد المسح بعرض الاصبع
او طوله بل التحديد بالاصبع مرجعه الى الاكتفاء بالمسمى لانه في العرف عبارة عن ذلك
كما ان سم الخياط عبارة كناية عن اضيق ما يتصور من الثقوب ولهذا عبر به من الا
صحاب من صرح بارادة المسمى والاسبغ ان يكون مسح الراس مقدار ثلث
اصابع التحديد بالاصابع كالاشبار اظهر من الشمس في رابعة النهار ومن المعلوم
ان التحديد انما هو بعرضها ومع ذلك صرح به الاصحاب فقالوا والمندوب
مقدار ثلث اصابع مضمومة عرضا وما يقرب منه ومن المعلوم انه يصلح لان
يكون مميزا للمقدار ولا ينافي هذا اما في جامع المقاصد حيث قال واعلم ان المراد
بمقدار ثلث اصابع في عرض الراس اما في طوله فقد اه ما سمعنا انتهى فانه ليس تفسير
الكلمة عرضا فانها اثبت في القواعد ولا ينافي كون عرضا في تلك العبارة
تميز المقدار مع كون المراد تحقق هذا المقدار في عرض الراس والحق خلاف
ما ذكره جامع المقاصد لان العرض يتبع موضوعه في الكمية فاذا بادا المسح
على المسمى يكفي ان يكون بحسب كل من عرض الممسوح وطوله وحيث انه لا
ربط له بالعمق انحصر ازدياده في هاتين الجهتين ولا رجحان لاحدهما على

الاخرى فالمسح اما يزداد في الطول على المستحب واما لا يتعداه من حيث الطول لكن
يزداد على المستحب في العرض واما يزداد عليه في الجهتين وقد عرفت انه يتبع الممسوح
في كل من الطول والعرض والاخرى في نفسه لا يتصف بالطول والعرض ولا ريب ان ا
لزيادة في الطول على المستحب في القدمين واجبة محدودة بالكعبين فاعتبار كونه
مقدار ثلث اصابع لا يمكن الا بحسب العرض واما الراس فلا معين لاعتبار هذا المقدار
فيه ومقتضى الاصل فيه التخيير لصدق بلوغ المسح مقدار ثلث اصابع على كل منهما فا
لجمع بين الرجلين والراس في بعض الروايات في الحكم بالمسح عليهما بمقدار ثلث اصابع
لا دلالة له على التساوي في الكيفية فان الجمع بينهما يكفي فيه اشتراكهما في اصل
الحكم وان اختلفا في الكيفية ودعوى استظهار التساوي مجازفة وفي التشبيه
يكفي المشابهة في اعتبار بلوغ المسح هذا المقدار سواء كان في طول الممسوح او في
عرضه والحاصل ان كلمة عرضا في مثل عبارة النفلية تميز للمسح فانه عد من المستحبات
المسح بثلث اصابع مضمومة عرضا ولهذا قال ثانيا الشهيد في تفسيرها اي في عرض
الراس خروجا من خلاف من اوجبها وظاهر الجزء ان المعتبر الثلث كونها في
طول الراس بان يمر به على مقدار ثلث اصابع ولو كان باصبع فالشارح مع ان
مذهبه اعتبار المقدار المزبور في الطول فسر العبارة بعرض الراس واما في الشرايع
فالظاهر انه تميز المقدار ويحتمل ان يكون للمقدار الحاصل بالمسح فالمعنى ان المندوب من
المسح ما بلغ هذا المقدار من حيث العرض فانك قد عرفت ان المسح كالالوان يتبع
الجسم المتصف به في الطول والعرض كما ان الاصابع لها جهتان يمكن التحديد بكل
منهما فعرضا يصلح لان يكون تميزا لها فكذا المسح المقدر به له جهتان يصلح لان يتعلق
الحكم عليه بالاستحباب باعتبارهما وعلى كل تقدير فهو تميز لمقدار يكفي في الحكم
بان المندوب مقدار ثلث اصابع اجمال من جهتين احدهما فيما قدر به اي الا
صابع حيث ان التقدير بها من حيث الطول او من حيث العرض والاخرى في المقدار
وهو المسح فان تقدير المسح بعرض الاصابع اما من حيث طوله او من حيث عرضه
بمعنى انه يمكن اعتبار بلوغ ذلك المقدار من كل من الجهتين والاجمال على التقديرين
فهذه القضية المحكوم فيها بان المندوب من المسح مقدار ثلث اصابع
يحتمل ان يكون في الاصابع بلحاظ الطول ويحتمل ان يكون بلحاظ العرض وعلى
كل تقدير فيحتمل ان يكون بلحاظها في المسح بلحاظ الطول ويحتمل ان يكون بلحاظ العرض

العرض فعرضا اذا وقع تميز المقدار يمكن ان يكون رافعا للاجمال عن الاصابع ويمكن ان
يكون رافعا للاجمال عما قدر به وهو المسح ويبعد الاول ان التقدير بطول الاصابع لا معنى
له ومن المعلوم ان التقدير بها انما هو من حيث العرض فتعين الثاني ومن الغريب ما في
المسالك من ان كلمة عرضا حال او منصوب بنزع الخافض والثاني لا اصل له على ما حققنا
ه في محله والاول لا معنى له في المقام لعدم جواز حمل عرضا على الاصابع وتوهم بعضهم ان المراد
عرض الراس الذي هو الممسوح فهو قيد للممسوح وكانه لم يلتفت الى اطراف الكلام فان الكلام
صريح في تقدير المسح وان المسح من الممسوح مع ان تقدير ما يحيط به المسح وتحديد ما
يتعلق به المسح وان ما يحيط به كالناصية لا ربط له بالمقام فانه اوسع من ثلث اصابع
قطعا والحاصل ان توهم عدم تعرض هذا الكلام لمقدار المسح الذي هو الامرار فاسد لان
الامرار المعتبر في تحقق حقيقة المسح انما هو حركة اليد على الراس فان المسح ليس بخصوص ط
لخصوصية لنسبة الحركة فيه ولا ينفك الحكم في الطول عن الحركة في العرض لاستحالة انفكاك
الطول عن العرض فمتى وضع عرض ثلث اصابع على عرض الراس وحركها الى القفا
فقد تحقق المسح بالنسبة الى كل من العرض والطول غاية الامر ان الحركة لا تسفل اذا
لم تتجاوز اول الدرجات فالطول اقل درجات المستحب والعرض ثلث اصابع وليس
المسح خصوص الحركة في الطول وبهذا البيان ظهر الفساد توهم ظهور العبارة في
اعتبار المقدار في طول الراس حيث ان المسح هو الامرار فقوله الواجب منه ما يسمى مسحا
يعني امرارا والمندوب مقدار ثلث اصابع يعني الامرار بهذا المقدار فالمقصود في تحديد
الواجب والمستحب بمقدار الامرار لا موضعه فائدة مسح المقدار خلاف الظاهر فان
هذا البيان انما يتم بالنسبة الى ارادة عرض المسح وحده لا الممسوح كما بيناه ولكنه لا ينفك
تحديد محل العرض من حيث حلول العرض فيه عن تحديده حيث يتبعه في الحدود وكيف
كان فلو اكتفى في الطول بالمستحب وبلغ في العرض مقدار ثلث اصابع فهو بكل من
الاعتبارين مسح فان الامرار المحقق لحقيقة المسح متحقق في العرض ايضا الا ترى ان
المسح في الرجلين يبلغ هذا المقدار مع ان الحركة الى الكعبين ولا يجوز ان يقال
ان الامرار انما هو بالنسبة الى الطول لا العرض فقط ومن الغريب ان بعضهم *
تصدى لشرح عبارة الشرايع فاضاف لفظ مسح الى مقدار فزعم ان المعنى ان المندوب
مسح هذا المقدار من الراس من جهة العرض فالتقدير انما هو للممسوح قال
فهو كغيره ساكت عن مقدار الامرار فيكفي مسمى امرار الاصابع الموضوعة وهذا

هو الظاهر من عمر فى المقنعة يجزى اصبع يضعها عليه عرضا الثلث اسبع انتهى يعنى
ان وضع الثلث لاجل الامرار المحقق لمعنى المسح اسبغ انتهى وفيه ان اقامة المضاف
اليه مقام المضاف مع اختلاف المعنى من الاغلاط الواضحة فهل يجوز ان يقال قتلت
عمرا والمراد ابنه بحذف المضاف مع انك عرفت ان تحديد ما يتوهم به المسح عين تحديد
المسح فلا فرق بين ان يقال امسح من الرأس مقدار ثلث اصابع وبين ان يقال امسح مسحا
يبلغ هذا المقدار رأسك فالمعنى وان اختلف لكن المرجع واحد وقوله انه كغيره ساكت
عن المقدار الامرار اغرب واعجب من حيث ان الامرار لم يتحقق بالنسبة العرض الراسخ الذى
لم يتحقق المسح بالنسبة اليه مع ان المذهب باعترافه انما هو مسح هذا المقدار فالامرار
المحقق لحقيقة المسح موجود فى كل من الطول والعرض اذا وضعت الثلث عرضا على الرأس
وحركتها الى انقضاء مقدار المسمى فالامرار حيث يتحقق فى الجسم فلا معنى لان يقال
انه يتحقق فى طوله لا فى عرضه مع حلول التحرك فى كل من الطول والعرض فالحركة فى
تمام المسافة التى حل فيها واعجب من ذلك استظهار هذا المعنى من عبارات صريحة
فى خلاف ما زعمه اما المقنعة فان قوله عرضا تميز لقوله اصبع فالمعنى ان وضع الا
صبع من جهة عرضه لا طوله فقوله والثلث معناه ان وضع الثلث من طرف العرض
اسبغ فالنظر مقصور على بيان مقدار آلة المسح وهو الاصبع من حيث العرض حيث
ان المسح يتقدر بتقدير الآلة ايضا فى الجملة مع ان اسبغية الثلث ليس باعتبار
ازدياد مقداره ويظهر من هذا الكلام ان عرضنا فى عبارة الشرايع الضابطة
الاجمال فى الاصابع لاتحاد السياق والحاصل ان الاصبع والاصابع فى كلمات
العلماء على نحو ما فى الروايات ولا اشكال ان الروايات فى مقام التقدير
بها ففى بعض الروايات التصريح بمقدار ثلث اصابع واحتمال اعتبار الخصوصية فى
الآلة اندفع بهذا البيان واما ما فى بعض الاخبار من التقدير بموضع ثلث
اصابع فمرجعه الى ذلك ففى رواية معمر بن خلاد عن ابى جعفر عليه السلام يجزى من المسح
على الرأس موضع ثلث اصابع وكذا القدمان فان الاجزاء لا يصح اسناده الا الى
ما ينطبق عليه المامور به ويكون من مصاديقه والرأس لا يتعلق به امر وانما المامور به
هو الفعل الخاص اعنى المسح فموضع ان لم يكن مصدرا فالمراد تقدير المسح به لا محالة فالمعنى يجزى
من المسح ما يساوى موضع ثلث اصابع وهذه عبارة اخرى عن التقدير بالاصابع
وبملاحظة ما حققناه من تبعية المسح فى المقدار الممسوح فالامر اوضح ومن الغريب توهم

توهم اعتبار طول الاصبع فى عرض الرأس وعرض ثلث اصابع فى طوله فانه جزاف لا وجه له
فانك قد عرفت ان الاصابع فى الروايات فى مقام التقدير وليس طول الاصبع مما يقدّر به
فى العرف وانما التقدير بعرض الاصابع مفرجات او مضمومات ولعل ذكر عرضا فى مثل
عبارة الشرايع لدفع هذا التوهم وما يشبهه والدليل على ما ذكرنا تسبيغ الروايات ودلالة
بعضها على الوجوب لا يخلو من قوة كرواية معمر بن خلاد المتقدمة ولكن لا دلالة لها على
ارادة الاجزاء بالنسبة الى الامر الحتمى بل يحتمل الاجزاء بالنسبة الى الاسباغ واما
رواية زرارة عن ابى جعفر عليه السلام المرأة يجزيها من مسح الرأس ان تمسح مقدمه قدر
ثلث اصابع ولا تلقى عنها خمارها فيحتمل ان يكون المراد انه ليس عليها القاء الخمار
فان المسح ليس مقيدا بهذا القيد فيجزى المسمى بثلث اصابع وان لم تشتمل على هذه
الخصوصية قال فى المنتهى يحتمل عود الاجزاء الى عدم القاء الخمار وهو الاولى لما رواه ا
لشيخ رحمه الله عن عبد الله بن الحسين بن زيد بن على بن الحسين بن على بن ابى طالب عليهم السلام عن ابى
عبد الله عليه السلام قال لا تمسح المرأة بالرأس كما يمسح الرجال انما المرأة اذا اصبحت مسحت
رأسها وتضع الخمار عنها فاذا كان الظهر والعصر والمغرب والعشاء تمسح بناصيتها
انتهى وفيه ان مفاد رواية عبد الله ان القاء الخمار انما هو للتوصل الى استيعاب الرأس
كما هو مقتضى قوله عليه السلام مسحت رأسها وادخال الكف فى ناصيتها موجب لقوة
هذه الدلالة فان هذا التفصيل يكشف عن ان المقصود التفصيل من حيث استيعاب
الرأس بالمسح والعدم مع ان دخول القاء الخمار فى كيفية المسح لا معنى له فانه كشف
الممسوح وستره لا ربط له بالمسح ولا بغير حالة المسح فيكون الغرض اعتبار صفة
للمسح كما هو صريح قوله عليه السلام لا تمسح المرأة كما يمسح الرجال يكشف عن ان الغرض
استيعاب الرأس بالمسح المتوقف على القاء الخمار فظهر ان القاء الخمار بمعنى
وراء اعتبار مقداره للمسح فالاجزاء بمقدار ثلث اصابع وان كان مرجعه
الى عدم وجوب القاء الخمار الا ان مرجع القاء الخمار الى عدم الاجزاء بهذا
المقدار فهذا ايضا مؤيد للاستدلال بانه اقل الواجب فالحق فى الجواب ما عرفت
من ان الاجزاء بالنسبة الى الامر الاستحبابى ايضا اجزاء حقيقة فلا وجه للطعن
فى انه اقل الواجب وظهر لك ايضا فساد ما اشتهر من استحباب القاء الخمار للمرأة
فى صلوة الغداة والمغرب هذا مجمل القول فى مقدار المسح وان الواجب انما
هو المسمى ولكن تتعين الناصية للمسح ودلالة الاخبار على تعيين المقدم الذى

… بالمسح

تعيين

واضحة واما خصوص الناصية فبناء على انها الربع المقدم فلا اشكال في انه عين المقدم
فان كل جسم له ست جهات واطلاق المقدم على ما يقابل المؤخر وحصر الجسم في اربع
جهات باسقاط الجانبين مبني على ضرب من التسامح والى هذا يرجع ما عن البعض من
ان الناصية معنى للمقدم فان كونه معناه لانطباقه عليه بالتقريب الذي عرفته لا
لوضعه واما كون الناصية عبارة عما بين النزعتين الذي هو اقل من فلا ينافي ذلك
لامكان كون الاختصاص من حيث الاستعمال لشيوع تعلق ما له دخل بالشعر من
الاحكام كالاخذ بالناصية فانه لا يتيسر لها الا بواسطة الشعر لهذا بلغ من الظهور
في خصوص المشتمل على الشعر مثابة توهم كونها عبارة عن خصوص الشعر وقد وقع
هذا التوهم لبعضهم فهذا لا ينافي دخول النزعتين بحسب الاصل في الناصية وعلى هذا
فالناصية التي تعلق بها الحكم بناء على انها عين المقدم لا انها مقيد له عبارة عما بين
النزعتين فكونها عبارة عن خصوص ما بينهما انما هو في خصوص ما تعلق باعتبار الا
شتمال على الشعر كالاخذ على ما عرفت او انه هذا وان اوجب انصرافها اليه مع الا ان
كون الموضوع هو المقدم من حيث هو قرينة على ان المراد بها في هذا المقام المعنى الاصلي وهو
الربع فانه ليس مهجورا ولا مجازا لكن ما بين النزعتين اظهر فتدبر وحيث ان المسح حقيقة
يتحقق في حقائق متباينة لا جامع بينهما من حيث الذات والحكم ربما يتعلق بالذوات فيكون
التعبير بالمسح المطلق في مقام الاهمال فلا يمكن التمسك باطلاقه والامر في المقام كذلك
لثبوت ان المقصود انما هو المسح بالماء ولا يجوز امرار شيء على الراس فان العنوان انما هو التطهير
بالماء وغاية الامر التفصيل فيما يستعمل فيه ففي الوجه واليدين بالغسل وفي الراس والرجلين
بالمسح وتوضيح ذلك ان مقتضى تعلق الحكم بالطبيعة من حيث هي الذي هو الظاهر من كونها
موضوعا في القضية وان كان هو السريان فالاصل الاطلاق فيما شك لعموم من حيث
الاقتضاء الا ان بعض المفاهيم لا يتعلق به الحكم من حيث هو هو لعدم تحصله الا بخصوصيات
توجب بينونة المعاني والجامع بينها ليس ذاتيا لها كالعرض فانه عبارة عن وقوع شيء
مقابل الاخر وهذا في مرحلة الخفاء والظهور عبارة عن الظهور فيكون قولك عرضه عليه اي اظهره
في مرحلة السلوك عبارة عن المنع ومن هذا الباب التعارض بين الادلة فان الدليل يمنع
ذاته يسلك مسلك الدلالة فيمنع من ذلك ما ينافيه والاعتراض ايضا من هذا الباب وهو
مع التعدي بالنفس واضح وعلى التعدي معناه الايراد على الشخص وكذا الكتب فانه يجيء
للاتقان واتقان المعاني بالخط كما ان اتقان الطلب عبارة عن بلوغه مرتبة الحتم واتقان

واتقان امر الكائنات قبل الايجاد عبارة عن التقدير واتقان امر الزوجة عبارة عن الا
هتمام في شد حلقتها فقد يكون عبارة عن الخط وقد يكون عبارة عن التقدير كما في
قوله تعالى كتب عليكم القتال وقد يكون عبارة عن الايجاب كما في قوله تعالى كتب عليكم الصيام ولا
جامع بين هذه الحقائق كما انه لا جامع بين المنع والاظهار من حيث الذات والحكم اذا
تعلق بالحقائق التي تجمعها جهة عرضية ليست مناط الحكم وعبر عن الموضوع بما لا يدل الا
على تلك الجهة لكون المقام مقام الاهمال فلا يستفاد الاطلاق لعدم احراز الموضوع كما
فيما عرفت من موارد استعمال الكتب فان الخط اذا عبر عنه بالكتب لم يتعلق الحكم به من
حيث الاتقان وانما يتعلق به من حيث انه خط فلا فرق بين قولك اكتب الكتابة
وبين الامر بخط وكذا الحال في قولك هذا مقدر وهذا مكتوب فالكتاب ليس عنوانا وانما
عبر به لانطباقه عليه تعويلا على الوضوح او لعدم تعلق الغرض ببيان الموضوع فالمسيح
يعبر عنه روح الله ولكن الحكم المتعلق به ليس باعتبار هذا الوصف بل وكذا الحال في
التعبير عنه بروح الله او كلمة والحاصل ان كل مفهوم من المفاهيم قد يكون موضوعا
للحكم وقد يكون علامة منبهة عليه بوجه من الوجوه فقد يقال اقطع يد السارق وقد
يقال جاءني السارق فالمجيء لا ربط له بالسرقة فالسارق ليس موضوعا له من حيث
هو وانما هذا الوصف معبر عن الموضوع ولكن من المفاهيم ما هو كلي غالبا او
دائما ومن هذا الباب المسح فانه قد يكون عبارة عن الضرب في الارض وقد
يكون عبارة عن الذبح وقد يكون عبارة عن القطع وربما يكون مثلا كما قيل في قوله
تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق فانه امرار شيء على اخر وهو على انحاء شتى
فاذا تبين ان نفس الامرار من حيث هو ليس موضوعا للحكم فيقطع الاحتمال
للاهمال وكذا الحال مع الاحتمال لشيوع ذلك في مثل هذا المفهوم وفي خصوص
المقام الحكم متعلق بايصال الماء على الوجه المخصوص لا بنفس الامرار مع ان امرار
ذي الروح مباشرة على وجه الالصاق المحقق لعنوان المسح عنوان مستقل ويحتمل
قويا ان يكون هو القيد المعتبر في موضوع الحكم وحيث ان المسح غالبا لا يتعلق به
الحكم من حيث هو هو فلا يمكن دفع احتمال اعتبار خصوص القيد في هذا المقام بالاصل
لمكان الاهمال نعم اعتبار كون البلة من فضل نداوة الوضوء او كونها في اليمنى وغير
ذلك من الاحتمالات التي لا توجب الاختلاف في الحقيقة بل انما هي خصوصيات
وحقيقة واحدة يدفع بالاصل عند الشك فلا مناص عن اعتبار كون المسح على وجه

يتحقق معه المسح فلا بد ان يكون ببعض المتوضئ واما كونه باليمنى فلا يمكن اثباته والمتيقن
حيث ان اليمنى اظهر آلة يستعين بها الشخص في افعاله فلا دلالة للامر بالمسح باليمنى او اليد على
انه قيد ودعوى اعتبار كونه باطراف الاصابع ثم بالكف ثم بالظاهر حيث مخالفة للاصل حيث
ان اضافة البلة الى اليمنى تتصور على وجهين احدهما كونها فيها فاذا اشتغل عنها انتفاء الاضافة
والنسبة اليها واذا انتسب اليها اشتغلت اليها والآخر كونها فضلة من ماء الوضوء وان اشتغلت
الى غيرها فانها بعد الفراغ من الغسل اختصت بالبقاء في اليمنى وهذا العنوان لا يزول
عنها بالانتقال الى غيرها ومن المعلوم عدم اعتبار الاضافة على الوجه الثاني في بعض كون
المقصود المسح بهذه البلة وان انتقلت الى اليسرى او الى الرجل او غيرها فلا بد ان يكون المراد
المسح باليمنى حال كونها مبلولة واما كونها من فضل نداوة الوضوء فيستفاد
اعتباره من سائر الاخبار واعتبار الجهتين فهو من قبيل استعمال اللفظ في المعنيين
والتحقيق ان الاضافة للعهد وان كانت باعتبار الاول الا ان الجهة الثانية تستفاد
من العهد والاخبار صريحة في ارادة هذا المعنى فيستفاد منها امران كون المسح باليمنى
وكون البلة من فضل نداوة الوضوء وكون ذكر اليمنى لا تستفيد بل باعتبار انها اظهر
ما يستعان به للافعال سيندفع بذكر اليسرى ومقابلها في بعض تلك الروايات
ففي بعضها ان الله وتر يحب الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلاث غرفات واحدة
للوجه واثنتان للذراعين وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وما بقي من بلة يمناك
ظهر رجلك قدمك اليمنى وتمسح ببلة يسارك ظهر قدمك اليسرى وحيث ان
الواجب عند اهل الخلاف الاستيناف فيمكن ان يناقش بانه في مقام الترخيص الا
انه غير متعين او حمل النبي صلى الله عليه وآله ليلة المعراج وكذا الآية ثم الامر بالتجديد عند اعوزاة
بلة الوضوء واحتمال كونه لفوات الموالات يدفعه السياق مع ان الجفاف
من حيث هو ليس موجبا لفوات الموالات على ما سيظهر انشاء الله تعالى وبهذا يظهر ان
الامر بالاستيناف من جهة التقية واذ قد عرفت ان الواجب ايصال بلة الوضوء
على وجه خاص فلا بد من تاثير البلة في الممسوح فان مرجع الحكم الى جعل المكلف
على ان يبلل راسه ورجليه مسحا فلا بد من كون البلة بحيث تتعدى الى الممسوح
كما انه لا بد من جفاف الممسوح او بالحكم كي يصدق انه بلله فان المبلول لا يبلل ولا
ينفع مجرد غلبة ما يمسح به على نداوة المحل ولعل مستند هذا الحكم التحفظ على كون
المسح بنداوة الوضوء كما يتوهم ومقتضى الروايات وان كان وجوب كون المسح

بخصوص اليمنى الآن مجرد الامر وما بمنزلته عندنا لا يدل على الوجوب وانما
نستفيده من الموارد الخاصة من القرائن كالاهتمام بكون المسح من فضل نداوة الوضوء
عن الاخبار الكثيرة واذا لم يثبت اعتبار كونه بخصوص اليمنى مع التصريح به فكيف يثبت
اعتبار كونه بالاصابع او بالكف وترتب الباطن على الظاهر او غير ذلك من الخصوصيات
ودعوى التبادر جزاف واضح الفساد والحاصل انه يجب كونه بفضل نداوة الوضوء
مطلقا سواء كانت في اليمنى او في غيرها من اعضاء الوضوء ومن غيرها يجوز اخذها من اللحية
والحاجبين واشفار العينين مع الاختيار كما هو صريح الاخبار وذكر المواضع
المذكورة انما هو لبقاء النداوة في الشعر بعد جفاف نفس الوضوء بمقتضى الطبيعة لا
لاختصاصها بذلك وكيف كان فعدم وجوب اعادة الوضوء مع التمكن من تحصيل
المسح ببلة خصوص اليد دليل قطعي على عدم وجوبه مع الامكان ومع العدم فبالماء
الجديد فان التجديد لم يثبت في التقييد والاصل عدمه فنأخذ بالاطلاق وتوضيح
ذلك ان التقييد قد يكون شديدا بمعنى انه بحيث ينتفي المقيد بانتفائه مطلقا مثل كون
الغسل بالماء المطلق وقد لا يبلغ هذه المثابة كالاستقبال في الصلوة والقيام
والطهارة المائية او غير ذلك من الاجزاء والشرائط التي لا يوجب تعذرها سقوط
التكليف وحيث ان المناط شدة التقييد وضعفه فمع الشك يندفع احتمال الشدة
بالاصل كما يندفع احتمال اصل التقييد به والتفصيل في الاصول واذ قد عرفت ان
المطلوب انما هو استعمال الماء على الوجه المخصوص اي بالمسح فلا مجال للتوهم الا
كتفاء بالمسح المجرد عند تعذر الماء للمسح مطلقا نعم نتوهم وجوب ايصال البلة الى
المحل من غير مسح وجه يندفع بظهور الاهتمام به من الاقتصار عليه في الآية
الشريفة وغيرها من الادلة حتى توهم ان كونه بالبلة قيد فيه وانه الاصل يكاد
ان يندفع بالاصل لولا الادلة القاطعة الدالة عليه ويجوز ولا يرى الاصل من غير
كراهة لضعف مستند عدم الجواز وعدم التسامح ولا دلالة في علم صدور التنكيس
في الوضوءات البيانية على المرجوحية بل يظهر من صحيح حماد ولا ينافيه الغسل فان
الذي ثبت من الادلة عدم جوازه وجوب الغسل واما عدم الجواز فلا توضيح
ذلك ان الغسل عبارة عن استيلاء الماء على الشيء مطلقا او اجرائه عليه خاصة
والمسح عبارة عن امرار شيء على آخر فهما متباينان ذاتا بمعنى لا يصدق احدهما
على الآخر ولا مانع من اجتماعهما موردا والذي ثبت بالادلة انما هو وجوب

وجوب الغسل في الوجه واليدين سواء كان بالمسح ام لا والغالب انه بالمسح فيهما
ولهذا عبر بعض عن الوضوء بالتمسح وقد ورد الامر بغسل الوجه والذراعين مسحًا
في بعض الروايات ففي قرب الاسناد عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي
جرير الرقاشي قال قلت لابي الحسن موسى عم كيف اتوضأ للصلوة فقال لا تعمق في الوضوء
ولا تلطم وجهك لطمًا ولكن اغسله من اعلى وجهك الى اسفله بالماء مسحًا وكذلك
فامسح الماء على ذراعيك وراسك وقدميك وكذا ثبت بالادلة ان ايصال الماء
الى الراس والرجلين لا بد ان يكون مسحًا ولولا الدليل على عدم وجوب الغسل
لقلنا به اي التزمنا بوجوب الغسل مسحًا وغاية ما ثبت عدم وجوبه والاكتفاء
بايصال النداوة نعم لا يجوز الاكتفاء بالغسل بل لا يجوز الاتيان به بقصد انه مامور
وتقابل المسح والغسل انما هو في هذه المرحلة فان الامر دائر بين كون الواجب
هو الاول كما هو مذهبنا والثاني كما هو مذهب مخالفي اهل البيت عم لانهما
متقابلان بالذات وهذا المعنى صريح صحيح زرارة قال قال لي لو انك توضأت
فجعلت مسح الرجلين غسلًا ثم اضمرت بان ذلك من المفروض لم يكن بوضوء وعن ايوب
بن نوح قال كتبت الى ابي الحسن اسأله عن المسح على القدمين فقال الوضوء بالمسح
ومن غسل فلا بأس ويجب مسح ظاهر القدمين لصريح الكتاب حيث انه وصل بالرؤس
ولا يجوز تعلق فعل عقيب فعل اخر لا دخل له بذلك الفعل الا ترى انه لا يجوز ان يقال
اقتل زيدا واكرم عمروا واحدا مع كون المقصود قتل خالد او يقال انكحت هندا
وطلقت فاطمة وليلى مع كون المقصود تزويج ليلى هذا اشار الباقر عم بقوله ثم وقال عم
الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال تعم وارجلكم الى الكعبين فعرفت
ان المسح على بعضها والحاصل ان الاعتراض بما لا يجوز خصوصا مع قراءة الجر المتعينة
بقول ابي جعفر عم وكونه بالجوار لو كان جائزًا في نفسه مع الفصل بالعاطف غير جائز
وقراءة النصب على تقدير صحتها يجوز ان تكون على المحل ومع امكان الجمع بين القرائتين
يتعين انتم ذلك مع ان قراءة النصب لاجل اجتهاد من جماعة ولا حجة في قولهم
وكون القراءات متواترة عن النبي صلعم ناشئ عن عدم الخبرة باحوال القراء وكونه يعني
نزول القران على سبعة احرف اوضح فسادًا مع انه يحتمل معاني كثيرة مذكورة في الاتقان
وهذا وجه فاسد قال الرازي في مفاتيح الغيب اختلف الناس في مسح الرجلين
وفي غسلهما فنقل القفال في تفسيره عن ابن عباس وانس بن مالك وعكرمة

والشعبي وابي جعفر محمد بن علي الباقر عم ان الواجب فيهما المسح وهو مذهب الامامية
من الشيعة وقال جمهور الفقهاء والمفسرين فرضهما الغسل وقال داود الاصفهاني
يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر للحق من ائمة الزيدية وقال الحسن البصري ومحمد بن
جرير الطبري المكلف مخير بين المسح والغسل حجة من قال بوجوب المسح مبني على القراءة
المشهورة التي في قوله تعم وارجلكم فقرأ ابن كثير وحمزة وابو عمرو وعاصم في رواية ابي بكر عنه
بالجر وهي تقتضي كون الارجل معطوفة على الرؤس فكما وجب المسح في الراس فكذلك في
الارجل فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذا كسر على الجوار كما في قوله جحر ضب خرب وقوله كبير
اناس في بجاد مزمل قلنا هذا باطل من وجوه الاول ان الكسر على الجوار معدود
في اللحن الذي قد يتحمل لاجل الضرورة في الشعر وكلام الله تعم يجب تنزيهه عنه وثانيها
ان الكسر انما يصار اليه حيث يحصل الامن من الالتباس كما في قوله جحر ضب خرب فان من
المعلوم بالضرورة ان الخرب لا يكون نعتا للضب بل للجحر وفي هذه الاية الامن من الا
لتباس غير حاصل وثالثها ان الكسر بالجوار انما يكون بدون حرف العطف واما مع حرف العطف
فلم يتكلم به العرب واما القراءة بالنصب فقالوا انها ايضا توجب المسح وذلك لان قوله
تعم وامسحوا برؤسكم فرؤسكم في محل النصب ولكنها مجرورة بالباء فاذا عطفت الارجل
على الرؤس جاز في الارجل النصب عطفا على محل الرؤس والجر عطفا على الظاهر وهذا مذهب
مشهور للنحاة فاذا ثبت هذا فنقول ظهر انه يجوز ان يكون عامل النصب في قوله تعم وارجلكم
هو قوله وامسحوا برؤسكم ويجوز ان يكون هو قوله واغسلوا لكن العاملين اذا
اجتمعا على معمول واحد كان اعمال الاقرب اولى فوجب ان يكون عامل النصب
في قوله وارجلكم هو قوله وامسحوا فثبت ان قراءة وارجلكم بنصب اللام توجب المسح ايضا
فهذا وجه الاستدلال بهذه الاية على وجوب المسح ثم قال ولا يجوز دفع ذلك
بالاخبار لانها باسرها من باب الاحاد ونسخ القران بخبر الواحد لا يجوز واعلم
انه لا يمكن الجواب عن هذا الا من وجهين الاول ان الاخبار الكثيرة وردت بايجاب
الغسل والغسل مشتمل على المسح ولا ينعكس فكان الغسل اقرب الى الاحتياط
فوجب المصير اليه وعلى هذا الوجه يجب القطع بان غسل الرجل يقوم مقام مسحها
والثاني ان فرض الرجلين محدود الى الكعبين والتحديد انما جاء في الغسل لا في
المسح انتهى ولا يخفى ما في الجوابين من الوهن اما الاول فلان القائل بالغسل لا يقول
بوقوعه مسحا بل انما يوجبه مطلقا وليس من لوازم الغسل بالضرورة بل شايع توهم انه

٣ وقرأ نافع وابن عامر وعاصم
في رواية حفص عنه بالنصب
فنقول اما القراءة بالجر

بينهما واستحالة اجتماعهما نعم يمكن الجمع بين الادلة بالالتزام بوجوب الجمع او التخيير
فان التعارض بين الادلة انما هو باعتبار احراز وحدة التكليف ولا دليل
عليها فالمسح ثبت بالاية وكثير من الروايات والغسل ايضا ثبت بروايات اخرى و
هذا مبنى قول داود وناصر الحق والحسن ومحمد بن جرير واما الجواب الثانى
فهو اوضح فسادا ضرورة ان التحديد ليس من خواص الغسل وانما تحديد الغسل
فى خصوص اليدين امر وقع فى اليدين حيث كان موضوعه الذراع من الحد
بالمرفقين فحيث كان موضوع المسح ظهر القدم الموصول بالساق بالعظم المسمى
بالكعب على ما سيظهر ان شاء الله تعالى فلا بد من بيانه بذكر حده المستتبع لتحديد الحكم
فكل حكم دائر مدار موضوعه سواء كان غسلا او مسحا او غيرهما وسواء كان نفيا
او اثباتا شرعيا او عقليا او عرفيا واى علاقة بين الغسل والتحديد واى
مناظرة بين المسح والتحديد فهل يتوهم ذو مسكة ان موضوع المسح مع انه عضو
مخصوص من اعضاء الرجل لا يجوز له التعرض لاستناد الى ان التحديد انما جاء
فى الغسل واى معنى لهذا القول وهو مجئ التحديد فى الغسل دون المسح مع انه لو لم
يجئ فى المسح لما حكمنا به وانما الكلام فى دلالة الاية على التحديد فى المسح وكيف
يمكن الاستناد فى عدمه الى دلالتها على عدمه ودليل عليه فهل يتوقف دلالة الاية على
ما يوافقها على الحكم ام تتوقف دلالتها على نفسها والحاصل ان الاستناد فى عدم
كون الكعبين غاية للمسح الى ان التحديد انما جاء فى الغسل من الخرافات قال البيضاوى
فى تفسير وارجلكم الى الكعبين نصبه نافع وابن عامر والكسائى وحفص ويعقوب
عطفا على وجوهكم ويؤيده السنة الشائعة وعمل الصحابة وقول اكثر الائمة و
التحديد فى الغسل اذ المسح لم يحد انتهى وهذا الكلام العجيب فان كون المسح لا تحديد له
صرف ولا دليل عليه بل لا شبهة فى فساده فان كان الغرض ان هذا الحكم فى نفسه
غير صالح للتحديد فهو اوضح الفساد اذ لا شك انه تابع لنظر الحاكم وان كان الغرض
ان فى الشريعة كذلك فهو رجم بالغيب بل لا اشكال فى انه محدود فى الجملة على تقدير
تعلقه بالارجل ضرورة عدم وجوب استيعاب الرجلين بالمسح فالتحديد
معلوم وانما الكلام فى ان الحكم هو الغسل او المسح والخلاف فى المراد بالكعبين
لا ينافى الاتفاق على التحديد وكون الاية نصا فيه مع انك قد عرفت ان التحديد
فى الغسل انما هو لبيان الموضوع فالتحديد اولا للموضوع وتبعه الحكم ومثل هذا

هذا التحديد واجب فى كل حكم ضرورة دوران كل حكم مدار موضوعه فبقى ان المسح
كغيره من الاحكام محدد لا محالة فانهم وحيث كان عطف الارجل على ايديكم مما لا سبيل
الى اثباته على تقدير صحته الجأ بعضهم الى الالتزام بان المراد بالمسح هو الغسل وعن ابى على
انه قال المسح خفيف الغسل فقد قالوا تمسحت للصلوة وفيه ان الغسل اذا اشتمل
على امرار شئ على المغسول لا يسمى مسحا والخفة لا توجب التجوز بالمسح عن الغسل وانه
انما يقال للوضوء لاشتماله على المسح غالبا فى غسل الوجه واليدين مع انه استعمال
للفظ فى معنيين وقال الاخفش هو معطوف على الرؤس فى اللفظ مقطوع عنه فى
المعنى كقول الشاعر علفتها تبنا وماء باردا وفيه انه جمع بين المتناقضين ضرورة انه
لا معنى للعطف الا التشريك فى الحكم واما ما فى الشعر فليس كذلك حيث انه جملة
مستانفة حذف منها الفعل تعويلا على القرينة هذه جملة القول فى ان
الواجب هو المسح لا الغسل بمقتضى الاية واما الروايات فهى كثيرة جدا وما استند
به اهل الخلاف من الاخبار على تقدير صحته لا يدل الا على الغسل واما عدم المسح
فلا وقد عرفت عدم المنافاة بل يظهر من بعض اخبارهم ان الغسل صدر عن النبى
صلى الله عليه وآله مستقلا لا انه كان من وضوئه وكيف كان فهذا الحكم مما لا ريب فيه عندنا كما
اختصاص ظاهر القدم بالمسح صريح اخبارنا المشتمل على الوضوءات البيانية وبالجملة
فهذا الحكم ايضا مما لا ريب فيه عندنا وما ورد على خلافه فانما وردت مورد التقية
ويبتدأ من رؤس الاصابع وينتهى الى الكعبين وحيث ان المسح مغيا بالكعبين
فيجب الاستيعاب اى استيعاب ظهر القدم بالمسح طولا لما سيظهر ان شاء الله تعالى من
ان الكعب واقع فى المفصل بين القدم والساق وما يتوهم من ان الغاية للممسوح
لا للمسح بمعنى ان المسح لا بد ان يكون فى هذا المقدار وان تعذر ظهر القدم لا المسح واما
وجوب استيعاب ظهر القدم فلا يتفرع عليه بل انما هو نتيجة كون الغاية للمسح فيدفع
بان الى فى قوله تعالى متعلق بامسحوا لان الظرف لا بد ملاحظة حال الفعل حيث انه من
متعلقاته ولا سبيل الى الالتزام بان قوله تعالى الى الكعبين ظرف مستقر ولا يجب الا
ستيعاب عرضا حيث ان ظاهر الباء تدخل على المعطوف بمقتضى العطف وحيث ان الحكم
محدود من حيث الطول منحصر التبعيض فى العرض وايضا يشار اليه فى صحيحة
زرارة المتقدمة ونقل الصحيحة ايضا صريحة فى ذلك سوى الاوجوبا ولا يظهر هذا من
من غيرها من الروايات وكون هذا البعض محدودا بثلاث اصابع او بالكف كما

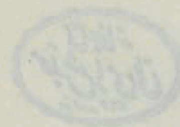
اشباته الا اسباغا فان الامر عندنا ليس حقيقة في الوجوب ولا النهي في التحريم وما
رواية عبد الاعلى فهي اجنبية من هذا المقام فان قوله ع امسح عليه الضمير فيه راجع الى
صبع لا الى المرارة لتذكير الضمير فالمعنى ان المسح على الاصبع نفسه من جهة الحرج لا على
الجبيرة فهي واردة مورد التقية حيث ان وجوب الغسل كان مفروغا عنه عند السائل
ومع تعذره حكم ع بالاكتفاء بالمسح اداة المرارة حيث تبلغ باللصوق مرتبة لا
يتميز عن الاصبع فتكون كالجلد للعضو كما هو معلوم بالعيان فبهذا الاعتبار صار المسح على
الاصبع وان وقع على المرارة والحاصل على هذا ان استيعاب القدم بالغسل انما
يجب مع الامكان ومع العدم فيكتفي بمسح الاصبع الذي عليه المرارة كما يمسح على
الخفين وحيث ان الموضوع للحكم ظهر القدم والغاية تحديد له فلا اشكال في الغاية
من حيث الدخول والخروج فما كان من الكعب واقعا على القدم يمسح وما وقع تحت
عظم الساق فلا يمسح والاصل والحاصل ان الكعب على ما سيظهر انشاء الله تعالى واقع
في المفصل بين الساق والقدم وحيث ثبت وجوب ايصال المسح الى المفصل فلا مجال
للبحث عن حكم الكعب مع عدم ظهوره للحس واما قبة القدم فهي ليس كعبا من حيث
انها كك ولو قلنا بانها من حيث هو غاية لحكمنا بدخولها في الحكم لدخولها في الموضوع
وكون المسح من الكعب واليه كما في بعض الروايات لا ينافي الالتزام بالخروج فان الابتداء
كالانتهاء في دخوله اذا كان من جنسهما بعده وخروجه اذا خرج وما في خبر الاخوين
من التحديد بما بين الكعبين الى روس الاصابع له دلالة قوية على الخروج وقد تفطن له
في المعتبر فان كون موضوع الحكم بين شيء لا معنى له الا خروج ذلك الشيء لان الشيء
بين نفسه واما اطراف الاصابع فهي غاية تدخل لدخولها في المغيا ولهذا قال عليه
السلام ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع ولم يقل وبين اطراف الاصابع ولو
قال كذلك لاستفدنا عدم وجوب مسح اطراف الاصابع انتهى ومن الغرائب المناقشة
في هذا الاستدلال بانه قد يكون مستعملا فيما يدخل فيه المبدأ كقوله له عندي ما بين واحد
الى العشرة فانه يلزمه دخول الواحد قطعا فان المورد لم يفرق بين وقوع شيء بين شيئين
وتردده امر بين امرين واطراف الشبهة وان خرجت عن الشبهة الا ان الشبهة
متعلقة بها كالعلم فان خروج المعلوم عن العلم لا ينافي توقفه عليه واستحالة تحققه بدونه
فلو دار امر بين امور لا معنى له الا ان كل محتمل واما تحقق شيء بين شيئين في
بينهما فلا معنى له الا خروجه عنهما فهذا يستلزم الخروج لدخول المظروف في الظرف

في الظرف فان الشيء لا يكون ظرفا لنفسه وهما اي الكعبان عظمان واقعان في ملتقى الساق
واطلاق الكعب على عظمي الساق غلط مشهور وانما يسميان عند العرب الظنبوبين
والرهيبين او المنجمين فان احدا لم يسند الى الخواص اطلاق الكعب على الظنبوب مع ان الاولى
اللغوي وكتاب الكعب جزم بانه لم يطلق عليهما في جاهلية ولا اسلام ولا في لسان
الفصحاء ولا اخبارهم وانما هو غلط معروف على السنة العامة واما ما في كتب اللغويين
فانما يكشف عن استعمال اللفظ فيهما وهو مما لا ريب فيه وانما الشان في اثبات انه صحيح
وهو غير ثابت ولا دليل عليه بل علم خلافه وفي الذكرى من احسن ما ورد في ذلك ما
ذكره ابو عمرو الزاهدي كتاب فائت الجمهرة قال اختلف الناس في الكعب فاخبرني ابو نصر
عن الاصمعي انه الناتي من اسفل الساق عن يمين وشمال واخبرني سلمة عن الفراء
قال هو في مشط الرجل وقال هكذا برجله قال ابو العباس فهذا الذي يسميه الاصمعي الكعب
هو عند العرب المنجم انتهى فشهد ابو العباس ايضا بما حكم به العلامة عن عميد الرؤساء
من ان العرب لا يسمي ما يسميه الاصمعي كعبا وانما هو عند العرب المنجم فانظر كيف نسب
التسمية الى الاصمعي وخصه بها ثم قال بعد العبارة المتقدمة قال واخبرني سلمة عن الفراء
عن الكسائي قال قعد محمد بن علي بن الحسين ع في مجلس كان له وقال هيهنا الكعبان قال
فقالوا هكذا فقال ليس هو هكذا ولكنه هكذا واشار الى مشط رجله فقالوا ان الناس
يقولون هكذا فقال لا هذا قول الخاصة وذلك قول العامة انتهى فانظر كيف اخبر الكسائي
عن فعل الباقر ع معتمدا عليه وهو صريح في تخطئة العامة في اطلاقهم الكعب على
المنجم وان الخاصة من العرب العارفين لا يطلقون الكعب عليهما بل انما العظم المسمى
بالكعب عندهم في وسط الرجل ومن المعلوم ان هذا ليس بيانا للحكم الشرعي وانما هو تشخيص
المسمى باللفظ والا فلا معنى لكونه قول العامة فانه لا دعاة الناس والسواد الذي لا
يميزون الغلط من الصحيح وظهر ان هذا الغلط نشاء من الاعلى الاصمعي او ولا
وتبعه غيره بل الظاهر ان هذه النسبة الى الاصمعي ايضا فاسدة قال الرازي ذهب جمهور الفقهاء
ان الكعبين عبارة عن العظمين الناتيين من جانبي الساق وقالت الامامية وكل
من ذهب الى وجوب المسح ان الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب البقر والغنم
موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم وهو قول محمد بن الحسن
وكان الاصمعي يختار هذا القول ويقول ان الطرفان الناتيان يسميان المنجمين هكذا
رواه القفال انتهى فمقتضى رواية القفال في تفسير ان الاصمعي ايضا مثبت لكون اطلاق

الكعب على المفصل غلط وروى الشيخ عن ميسرة عن ابي جعفر عليه السلام قال الا احكي لكم وضوء رسول الله
صلى الله عليه وآله ثم اخذ كفا من الماء الى ان قال ثم مسح راسه وقدميه ثم وضع يده على ظهر القدم
ثم قال هذا هو الكعب قال واومى بيده الى اسفل العرقوب ثم قال ان هذا هو الظنبوب فهذه الرواية
ايضا صريحة في ان اطلاق الكعب على المفصل غلط وانما اسمه عند العرب الظنبوب وعن علي بن
ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذينة عن زرارة وبكير انهما سألا ابا جعفر عليه السلام عن
وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فدعا بطشت او تور فيه ماء فغمس يده اليمنى فغرف بها غرفة فصبها
على وجهه فغسل بها وجهه ثم غمس كفه اليسرى فغرف بها غرفة فافرغ على ذراعه اليمنى فغسل
بها ذراعه من المرفق الى الكف لا يردها الى المرفق ثم غمس كفه اليمنى فافرغ بها على ذراعه
اليسرى من المرفق وصنع بها مثل ما صنع باليمنى ثم مسح راسه وقدميه ببلل كفه لم يحدث
لهما ماء جديدا ثم قال ولا يدخل اصابعه تحت الشراك قال ثم قال ان الله تعالى يقول
يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم فليس له ان يدع شيئا
من وجهه الا غسله وامر بغسل اليدين الى المرفقين فليس له ان يدع من يديه الى المرفقين شيئا
الا غسله لان الله تعالى يقول فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ثم قال وامسحوا برؤسكم
وارجلكم الى الكعبين فاذا مسح بشيء من راسه او بشيء من قدميه ما بين الكعبين فاذا مسح بشيء
من راسه او بشيء من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع فقد اجزأه فقلنا اين الكعبان قال
الكعبان قال ههنا يعني المفصل دون عظم الساق والكعب اسفل من ذلك فقلنا اصلحك الله
فالغرفة الواحدة تجزي للوجه وغرفة للذراع قال نعم اذا بالغت فيها والثنتان تأتيان
على ذلك كله وحيث ان هذه الرواية الشريفة مشتملة على فوائد كثيرة تبركت بذكرها
وهي نص صريحة في ان الظنبوب عظم الساق والكعب خارج عنه فاطلاقه عليهما غلط
واشتباه ويؤيد هذا المعنى ما رواه ميسر عن ابي جعفر عليه السلام انه وصف الكعب في ظهر القدم
فان هذا عين ما رواه الكشي عنه ومعنى وصفه عليه السلام وتعيين الكعب في ظهر القدم
نفيه عن عظم الساق فالحاصل انه لا اشكال في ان الكعب معنيان وصفي واسمي اما
الاول فهو عام جمع انه المرتفع من الشيء وان كل ما علا وارتفع فهو كعب وهو غلط بل
الجامع بين الموارد الذي يطرد الاستعمال باعتباره ويدور مداره هو الاسفل من
شيء آخر والمعد لذلك الشيء له ومن هذا الباب كعوب القناة فان الاسفل
الانبوبة باعتبار وصله باخرى يسمى كعبا ومنه اطلق على مفاصل العظام فان كل واحد
من العظمين متصل بالاخر في جميع المفاصل ومن هذا الباب الكعب للمفصل حيث انه اسفل

ليس له اسفل معد للوضع والرفع من جهة خاصة بل هو كل من الجهات الاربعة واطلاقه على
مطلق المرتفع تسامح في هذا المعنى على تقدير صحته ومن المعلوم ان كلما علا وارتفع لا يسمى
كعبا الا ترى ان الشجر او الجبل او التل كعب عند العرب كلا ثم كلا نعم نفيا الكعب بمعنى الجارية
اذا بدى الثدي وذلك لانه في هذه الحالة نتو ونشو نيته ما يخص به الكعب بالمعنى الاول
فان لهذا العظم نتوا خاصا ويشبه الثدي او لعدم ميله الى الحركة وذلك العظم
في النتو وفرق بين النتو والنشو الثاني في الكعب الاسمي وبين العلو والارتفاع
الاضيفين عن حقيقة الكعب اولا واما الثاني فالعظم المعروف الذي يلعب به الاطفال
فانه يسمى بهذا الاسم والتسمية ثابتة باقية الى زماننا هذا على منوال سائر المسميات
وانما سمي به لوصل اسفل العظم باخر بواسطة وحيث انه المعقوم للاتصال صار كانه ا
لكعب هذا بحسب الاصل والا فهو اسم لهذا العظم حقيقة فيما نقابل بالعروة ولا
اشكال في ان هذا العظم متوسط متصف بوصفين احدهما النتو الخاص الذي
يمتاز به عن غيره حتى ان كلما تحقق فيه هذا النحو من النتو يصح اطلاق الكعب عليه
والاخر كونه آلة لوصل احد العظمين بالاخر ومن مقالاته انه واقع في اسفل الساق
واصل القدم لانه يوصل به العظمان كما هو المعلوم بالمشاهدة والعيان وجميع ما
ذكرنا مما لا خلاف فيه ولا اشكال في ان العظم المخصوص المسمى بهذا الاسم وان لم يكن
ونشوا وانه واقع في ملتقى العضوين الساق والقدم وانما النزاع في ان الذي في
بهذا الاسم بعد التسالم على انه متصف بالاوصاف المعروفة هو المفصل الذي في آخر
الساق عن الطرفين او انه ذلك العظم المخصوص الواقع في ظهر القدم عند عظم
الساق الواقع على العقب ولا يخفى ان هذا البحث انما في التسمية وانما هو اختلاف
في تشخيص المسمى والمرجع في هذا المقام ليس اهله واعمها فان تشخيص مسمى الاسامي
مما لا معنى للرجوع فيه الى اهل اللسان او العلماء فبعد العلم بمعنى لفظ الماء او الا
نسان مثلا لا يرتفع الاشتباه في المصداق اذا لم يكن مستندا الى الشك في الصدق
الناشئ عن اجمال المفهوم بمراجعة اهل اللسان وحذاق اللغة مع انه لم يبق مجال
لهذا النزاع اليوم بعد التسالم على اطلاق اللفظ على كل من العظمين فان الاطلا
ق باق الى الآن والذي يظهر ممن ذهب الى ان الكعب هو المفصل انه زعم انه عظم الواقع في
المفصل بتوهم ان الكعب اسم لعظم متصف بالاوصاف مخصوصة من الوقوع في ملتقى
العظمين والاشتمال على النتو وانه مغاير لعظم الساق ومع ذلك زعم انه المفصل

انه من عظم الساق ففي الصحاح الكعب العظم الناشز عند ملتقى الساق والقدم وانكر
الاصمعي قول الناس انه في ظهر القدم وكعوب الرمح النواشز في اطراف الانابيب انتهى ويظهر
منه ان كون المسمى بهذا الاسم عظما ناشزا عند ملتقى الساق والقدم امر مفروغ عنه
وان الناس قاطبة على انه في ظهر القدم وان الاصمعي بعد تسليم كون الكعب متصفا
بالوصف المخصوص خالف الناس في موقعه وظهر القدم فالنتيجة انه زعم ان المجمع في ملتقى
العضوين مع ان من الواضح ان اجزاء الساق لاعظم مغاير له واقع ملتصقا مع القدم فان
الساق واقع على العقب والواقع في الملتقى انما هو ذلك العظم الواقع تحته فانه من تحته
يلي العقب من فوقه وكيف يتوهم ان الجنبين تحته وان الشي واقع بين ملتقى نفسه
مع غيره فهذا لفظ لا يصدر عمن له ادنى مسكة وستسمع ان الرازي نسب اليه كونه
في ظهر القدم واما ما زعمه من اعتبار النشوز في كعوب الرمح فهو ايضا فاسد حيث
ان من المعلوم ان ما بين الانبوبتين كعب وان لم يشتمل على النشوز وهذا ايضا يشبه
غلط الاصمعي على تقدير صدق النسبة حيث ان اتصاف المعنى الاسمي بالنشوز و
النشوز امر مسلم مفروغ عنه فزعم ان له دخلا في المعنى الوضعي وفي نهاية ابن الاثير
الكعبان العظمان الناتئان عند مفصل الساق والقدم عن الجنبين وذهب
قوم الى انهما العظمان اللذان في ظهر القدم وهو مذهب الشيعة ومنه قول يحيى
بن الحرث رأيت القتلى يوم زيد بن علي فرأيت الكعاب في وسط القدم الى ان
قال وفي حديث قيلة لا يزال كعبك عاليا وهو دعاء لها بالشرف والعلو والاصل
فيه كعب القناة وهو انبوبها وما بين كل عقدتين منها كعب وكل شي علا
وارتفع فهو كعب انتهى وهو كما ترى جمع بين المتنافيين كون الكعب عند مفصل
الساق والقدم الذي هو معلوم مسلم وكونه عن الجنبين اي الظنبوبتين فانهما
ليسا بهذه المثابة بالضرورة وهذا هو الذي صنعه الاصمعي على ما في الصحاح
ويظهر مما حكاه عن يحيى بن الحرث ان كون الكعب ما راه في ظهر القدم مما لا ريب
فيه وانما اشتبه الامر حيث انه مستور على الناس فكل من راى ما راه لم يتخيل
ان هناك الظنبوبتان واما ما زعمه من ان كعب القناة هو انبوبها ففيه
الفساد بل انما بين الانبوبتين ومن هذا الباب توهم ان كل ما علا وارتفع
فهو كعب بل هذا اظهر فسادا لعدم الاطراد بالضرورة وليت شعري انه ينكر تسميته
ماراه يحيى كعبا او يكذبه في مقالته واخباره اما الاول فلا سبيل اليه فان غاية



غاية ما عند المخالف بانه لكونه مستورا ليس مرادا في الاية الشريفة لا ان ذلك العظم لا يسمى
بهذا الاسم واما الثاني فيظهر لك صدقه مما ظهر من الجوهري انه مما يعرفه الناس وح
فكيف يتوهم ان العظم الواقع في الملتقى عن الجنبين مع انه ليس بصدد تفسير الاية وانما هو في مقام
بيان معنى الكلمة وفي المصباح المنير للفيومي الكعب من الانسان اختلف ائمة اللغة فقال
عمرو بن العلاء والاصمعي وجماعة هو العظم الناشز عند ملتقى الساق والقدم فيكون لكل قدم كعبان
عن يمينها ويسرتها وقد صرح بهذا الازهري وغيره وقال ابن الاعرابي وجماعة الكعب هو
المفصل بين الساق والقدم والجمع كعوب وكعاب والكعب قال الازهري الكعبان الناتئان
في منتهى الساق مع القدم عن يمنة القدم ويسرتها وذهب الشيعة الى ان الكعب في ظهر القدم وانكره
ائمة اللغة كالاصمعي وغيره والكعب من القصب الانبوبة بين العقدتين انتهى والظاهر ان
الرجل لا يشعر بما يقول كما يظهر من نصب المتكلم وافراد الضمير الراجع الى التثنية فانه قال الكعبين
هو العظم الناشز عند ملتقى الساقين فان اشتمال كل قدم على كعبين لا يستلزم على كون الكعب
عند ملتقى الساق والقدم بل كان الواجب عليه ان يقول الكعب هو الناشز الواقع في
الملتقى عند الجمع وزعم الاصمعي انه عن الجنبين وانكر كونه في ظهر القدم مع ان الظنبوبتين واقعتان
عن جنبي الساق لا عن يمنة القدم ويسرتها فلا معنى لكون الظنبوبتين للقدم ضرورة انهما
للساق الواقع على القدم وانه ما جعل مقابلا لهذا القول من انه المفصل لا معنى له لان
كل مفصل من مفاصل العظام كعب ولا اختصاص لهذا المفصل بالتسمية من حيث انه
مفصل ومن يقول انه المجمع او العظم الواقع في الملتقى لا ينكر تسمية المفصل كعبا فهذا ليس
قولا في هذه المسألة فان البحث في تشخيص المعنى الاسمي ثم قوله قال الازهري بعد قول
ابن الاعرابي لا معنى له لان هذا هو الذي نسبه الى تصريح الازهري قبله وهذا كقوله
انهما وانكره ائمة اللغة كالاصمعي بعد ما قال وذهب الشيعة فان هذا هو الذي
حكاه عنه اولا ومع ان المسألة ليست لغوية على ما عرفت فنسبة الانكار الى
الائمة كذب واضح كما لا يخفى على المتتبع وليس هذا بالعجيب من قوله الكعب من القصب
الانبوبة بين العقدتين ضرورة ان الكعب ما بين الانبوبتين لا نفس الانبوبة
باعتبار كونها بين العقدتين وفي [illegible] الكعب كل مفصل للعظام والعظم
الناشز فوق القدم والناشزان من جانبيها والجمع كعب وكعاب والذي يلعب
به الى ان قال وما بين الانبوبتين من القصب انتهى وهذا ايضا غلط حيث ان ما
يلعب به انما هو من جنس ذلك العظم الناشز فوق القدم وهو العظم المستدير

الموجود فى ارجل جميع الحيوانات فليس لنا شئ الموجود هناك الا ذلك العظم
ولا ينافى هذا اختصاص بعض اصنافه باللعب به لان الجميع فى اطلاق اللفظ
سواء واللفظ متواطى وما لا يصلح للعب لا مدخل له فى كونه كعبا قطعا فكل من ذهب
الى انه فوق القدم فسره بذلك العظم فعدهما معنيين غلط واضح بل انما هو جمع بين
المتنافيين والحاصل ان وظيفة علماء اللغة انما هو بيان المفهوم وتشخيص المحل خارج
عن وظيفتهم وكل من زعم انه فى الجانبين كالاصمعى حكم به برأيه الفاسد وكذلك تعيين
فى ظهر القدم تعيين لمحل المسمى وشئ من الخصوصيتين لا دخل له فى معنى اللفظ وكونهما
معنيين خلاف الضرورة وبالجملة تعيين ما ينطبق على هذا المفهوم المبين انما يحتاج
اليه المكلف لمعرفة تكليفه وحيث انه موضوع صرف فالمجتهد والمقلد فيه سواء واما اللغوى
فكونه اجنبيا عنه واضح ويظهر منه عدم اعتبار السنوى فى كعب القناة وانه لما بين الانبوبتين
الانبوبتين وصرح بانه ما بين الانبوبتين اى الموصل لا نفسها كما توهم ابن الاثير
والفيومى وعن المغرب ان الكعب العقدة بين الانبوبتين فى القصب وهذا
وان كان احسن من قول من يقول انه نفس الانبوبة الا ان العقدة ايضا ليس معنى
الكعب بل ما بين الانبوبتين كعب وان يشتمل على عقد وانما المحقق لهذا المفهوم
وصل اسفل الشئ باحزه فى اضافة الجانبين فى انهم الى القدم دلالة على التسالم
على ان الكعب الاسمى فى القدم وقد توهم من توهم انه الظنبوب مع هذا الالتزام
فى القرائب تسالمهم على ان الكعب فى القدم وذهابهم الى انه الظنبوب الذى
هو فى الساق يمنته ويسرته ولا يخفى ان كلا من توصيف الظنبوبتين بالنتو
وعدمه بالنسبة الى ما يلعب به ليس على ما ينبغى فان النتو من اظهر خواص ما
يلعب به وليس متحققا فى المنجم وانما الذى فيه خروج وطلوع ونجوم وعن
ابى عبيدة ان الكعب هو الذى فى اصل القدم ينتهى اليه الساق بمنزلة كعاب القناة و
هذا صريح فى انه مغاير لعظم الساق وانما هو واقع فى اصل القدم والساق ينتهى
اليه وهو عبارة عنها وعن الراغب فى مفرداته كعب الرجل العظم الذى عند ٢ اقوى ح
ملتقى القدم والساق انتهى وهذا صريح ايضا فانه قابل لعظم الساق وانه واقع
فى ملتقاه ومن المعلوم ان الظنبوب ليست على هذا المنوال وايضا قال وكل ما بين
العقدتين من القصب والرمح يقال له كعب تشبيها بالكعب فى الفصل بين العقدتين
كفصل الكعب بين الساق والقدم انتهى وهذا ايضا غلط واما بعد ما بينه

ما بينه وبين قول ابى عبيدة من ان العقدة بين الانبوبتين وعن ابى الفارس فى المجمل ٢ انتهى ح
الكعب كعب الرجل وهو عظم طرف الساق عند ملتقى القدم والساق وقوله
اولا الكعب كعب الرجل معناه ان العظم الذى فى ارجل جميع الحيوانات وكونه عند ملتقى
الساق والقدم خارج عن معناه وتشخيص لمحله فى زعمه وهو كذلك وهذا
عين كونه عظم طرف الساق وعن الخليل فى العين ما يفيد هذا المعنى واذ قد
عرفت انه لا كلام فى المسمى وانما الاشكال فى معرفته وتميزه فالمرجع فيه الى علماء
التشريح قال الشيخ الرئيس فى القانون وعظام القدم ستة وعشرون كعب
يلى المفصل الساق وعقب به عمدة الثبات وزورقى به الاخمص واربع عظام
الرسغ بها يتصل المشط واحدة منها زورقى كالمسدس موضوع الى الجانب الوحشى
وبه يحسن ثبات ذلك الجانب على الارض وخمسة عظام للمشط واما الكعب فان
الانسان منه تكعيبا من كعوب سائر الحيوانات وكانه اشرف عظام القدم النافعة
فى الحركة كما ان العقب اشرف عظام الرجل النافعة فى الثبات والكعب موضوع
بين الطرفين الناتيين من القصبتين يحتويان عليه من جوانبه اعنى من اعلاه
وقفاه وجانبه الوحشى والانسى ويدخل طرفاه فى العقب فى النقرتين دخول
ركن والكعب واسطة بين الساق والقصبة بحيث اتصالهما وتتوثق المفصل
بينهما ويؤمن عليهما الاضطراب وهو موضوع فى الوسط بالحقيقة وان كان
قد يظن بسبب الاخمص انه منحرف الى الوحشى والكعب به يرتبط العظم الزورقى
من قدام ارتباط مفصليا وهذا الزورقى متصل بالعقب من خلف ومن قدام
بثلثة من عظام الرسغ[٢] واما العقب فهو موضوع تحت الكعب مستديرا الى
خلف ليقاوم المصاكات والافات انتهى وفى شرح القرشى ان اجزاء
القدم مقسومة الى ستة اقسام وهى الكعب والعقب والعظم الزورقى
وعظام الرسغ وعظام المشط وعظام الاصابع ونحن الان نتكلم فى
كل واحد منها فنقول اما الكعب فالانسان منه اكثر تكعبا واشد تهندما
مما فى سائر الحيوانات وذلك لان لرجليه قدما واصابع ويحتاج الى تحريك
قدميه انبساطا وانقباضا وذلك بحركة سهلة يسهل عليه الوطى على الارض
المائلة الى الارتفاع والانخفاض وعلى المستوية فلذلك يحتاج ان يكون مفصل
ساقه مع قدمه مع قوته واحكامه سلسا سهل الحركة وهذا المفصل لا يمكن ان

٢ ومن الجانب الوحشى بالعظم الزورقى
الزورقى الذى ان شئت عددته عظما
مفردا وان شئت جعلته رابع عظام
الرسغ صح

يكون بزائدة واحدة مستديرة تدخل في صفرتها فكان يحدث للقدم لذلك وان
يتحرك مقدار الى جهة جانبه بل الى جهة مؤخرة وكان يلزم ذلك فساد التركيب
او مصاكة احدى القدمين للاخرى فلا بد وان يكون بزائدتين حتى يكون
كل واحد منهما مانعة من حركة الاخرى على الاستدارة ولا يمكن ان يكون احدى
الزائدتين خلفا والاخرى قداما لان ذلك مما يعسر معه حركة الانبساط والا
نقباض التي بمقدم القدم فلا بد من ان يكون هاتان الزائدتان احدهما يمينا
والاخرى شمالا ولا ان يكون بينهما تباعد له قدر يعتد به ليكون امتناع تحرك كل
واحد منهما على الاستدارة اكثر واشد فلذلك لا يمكن ان يكون ذلك مع قصبة واحدة
فلا بد من ان يكون مع قصبتين ولو كان نقدر مجموعهما عظم واحد لكان يجب ان
يكون ذلك العظم سخينا جدا وكان ذلك يلزم ثقل الساق فلذلك لا بد
وان يكون اسفل الساق عند هذا المفصل قصبتين واما اعلى الساق ودون
حيث مفصل الركبة فانه يكتفى عنه بقصبة واحدة فلذلك احتيج ان يكون احدى
قصبتي الساق منقطعة عند اعلى الساق ويجب ان يكون الحفرتان في هاتين
القصبتين والزائدتان في العظم الذي في القدم لان هاتين القصبتين يراد
منهما الخفة وذلك ينافي ان يكون الزوائد فيهما لان ذلك يلزمه زيادة
الثقل والحفرة يلزمها زيادة الخفة فلذلك كان هذا المفصل بحفرتين في
طرفي القصبتين وزائدتين في العظم الذي في القدم وهذا العظم لا يمكن
ان يكون هو العقب لان العقب يحتاج فيه الى شدة الثبات على الارض وذلك ينافي
ان يكون بهذا المفصل لان هذا المفصل يحتاج ان يكون سلسا جدا لئلا يكون
ارتفاع عقب القدم وانخفاضه عسرا وغير القدم من باقي عظام القدم بعيد ان
يكون لهذا المفصل الا الكعب فلذلك يجب ان يكون لهذا المفصل حادثا من
طرفي القصبتين والعظم الذي هو الكعب وان يكون النقرتان في طرفي القصبتين و
الزائدتان في الكعب ويجب ان يكون هذا الكعب مشدودا بما يليه من عظام ا
لقدم حتى يكون حركته يلزمها حركة القدم فلذلك طرفاه مركزان في العصب
في النقرتين يمنة ويسرة وذلك من جهة خلفه واما من قدام فيرتبط بالعظم الزورقي
واما من الجانبين فيرتبط بقصبتي الساق وهاتان القصبتان محيطتان عليه بطرفيهما
من الجانبين وذلك بالعظمين النابتين الذين يسميان بالكعبين ثم قال واما

واما العظم الزورقي فهو عظم يبتدئ من قدام الكعب ويرتبط به هناك ويمتد فوق
القدم في الجانب الانسي فوق الاخمص وبذلك يرتفع ذلك الموضع فيكون هذا كا
لدعامة للقصبة الكبرى التي بالحقيقة هي الساق وانما جعلت هذه الدعامة في الجانب
الانسي من القدم ليكون منتصف ثقل البدن كله ولهذا العظم فوائد احديها ان يكون
دعامة الساق ومانعة سهولة سقوط البدن لثقله الى قدام وثانيتها ان يتم حركة
القدم الى الالتواء والانبطاح نحو الوحشي والانسي وذلك لان هذا العظم هو
نظير الزند الاصبع في الساعد وبذلك الزند يتم للساعد حركة الاستواء والانبطاح
وكذلك هذا العظم به يتم للقدم حركة الدوران الى الجانبين فلان الانسان قد
يحتاج الى ذلك عند حاجة الى الثبات قائما على طرف قدمه وذلك كما اذا كان عند
اخمصه جراحة ونحو ذلك وثالثها ان يجود به شكل القدم فلا يكون به عند الاخمص
مقتفا جدا ضعيفا ثم ان هذا العظم الزورقي يرتبط من خلف واسفل بعظم الكعب
القصب ومن قدام بعظام الرسغ وبذلك يستحكم ارتباطه حتى يلزم من تحركه تحرك
القدم الى الجانبين وفي كامل الصناعة فاما القدم فينقسم الى ستة اجزاء احدها
العقب والثاني الكعب والثالث العظم الزورقي والرابع الرسغ والخامس
مشط القدم والسادس الاصابع واما القصب فهو عظم موضوع تحت الكعب
وهو عظم مستدير من جانبه الانسي ومن الجانب الوحشي منبطح قليلا
ومن اسفل موضع يستقر على الارض الى ان قال واما الكعب فهو عظم موضوع
فوق عظم العقب مربوط مع العقب من خلفه برباط رخو ونبت منه زائدتان في
احديهما من الجانب الانسي يدخل في حفرة في طرف القصبة العظمى من عظمي الساق
والاخرى من الجانب الوحشي تدخل في حفرة في طرف القصبة الصغرى وبهذا
المفصل يكون انبساط القدم وانثناؤه واحتيج الى الكعب فيما بين الساق و
العقب لكان مضطربا عسر التمكن فاما العظم الزورقي فهو عظم شبيه في شكله با
لزورق ويحتوي على طرف الكعب من اعلاه ومن جانبه ومن خلف ويرتبط به
من قدام رباطا مفصليا به تكون حركة القدم الى الجانبين ويرتبط من الجانبين
بعظم القصبة وهو من الجانب الوحشي مستقر على عظم العقب ليكون من الجانب الا
نسي مرتفعا من الارض ويكون ما تحته من هذا الجانب مقعرا لفائدتين احديها
ليكون متى قام الانسان على شيء محدب او نات لزمه وتمكن منه فانه لو كان

القدم ممتليا غير مقعر لكان متى قام الانسان على موضع محدب لم يثبت وسقط ولم يمكن
تمكنه القدم من المواضع المستوية تمكنا جيدا والثانية ليكون القدم بذلك خفيفا فيسهل
حركته واما عظام الرسغ فاربعة ثلثة منها متصلة مرتبطة مع العظم الزورقي من
قدام مرتبط بثلثة اعظم من عظام مشط القدم التي على الجانب الانسي منه والعظم
الرابع موضوع مما يلي على الخنصر وهو عظم مستدير ويسمى النردي ويرتبط من خلف
بالعقب بالزائدة منه تدخل في حفرة في عظم العقب ومن قدام يتصل ببعض من
عظام المشط دون عظام الرسغ مستقر عليه العظم الزورقي وليكون القدم من هذا
الجانب متمكنا على الارض والحاجة كانت الى عظام الرسغ في القدم هي الحاجة
اليها في الكف الا انه ليس رسغ القدم من اربعة اعظم ومن لم يجعل من ثمانية
كمثل عظام رسغ الكف لان حركة الكف اكثر من حركة القدم ولان عظام رسغ الكف
صغار وعظام رسغ القدم كبار فيفي كل عظم هاهنا بعظمين من عظام رسغ الكف
فاما مشط القدم من خمسة اعظم موصولة بتلك الاربعة التي في الرسغ منها ثلثة اعظم
مما يلي الجانب الانسي موصولة بثلثة اعظم من عظام الرسغ ومنها عظمان متصلان
بالعظم النردي والحاجة الى مشط القدم نظير الحاجة الى مشط الكف الا ان عظام
مشط الكف جعلت اربعة لان الابهام من الكف متصلة بالرسغ انتهى فاتضح ان
العظم الموصوف بالنتو والنشوز والوقوع في الملتقى بين الساق والقدم الذي
ينتهي اليه الساق واقع على العقب والساق واقع عليه محيط به وان ما هو من جنبي
الساق من النجوم صفة من طرفي عظمي الساق وحالة فيهما وليست مستندة الى
العظم الواقع في الملتقى الذي هو الكعب بالاتفاق فالحاصل ان الكعب هو العظم
المستدير الموصوف بالصفات المذكورة اتفاقا ولم يذهب احد الى ان طرف الساق
كعب وانما اشتبه الامر على بعضهم فزعم طرف الساق اصل الساق ولم يميز الجهة
اليمنة واليسرة عن الملتقى مع ان كعب الرجل مما لا يخفى على احد ولا معنى للكعب الا
مسمى سواه ولهذا فسر الكعب بقول مطلق بكعب الرجل ثم انه قال انه عند ملتقى القدم
والساق وقال الراغب كعب الرجل العظم الذي عند ملتقى القدم والساق
فالمحصل ان كلا من اختصاص الرجل بالكعب ومن كونه من ملتقى الساق مع القدم
لا يتم الا بالنسبة الى المعنى الاسمى وفي شرح القانون للقرشي في تشريح العظام الساق
والموضعان اللذان من جانبيه في اسفله وهما طرفا القصبتين يسميان الكوع والكرسوع

والكرسوع تشبيها لهما بمفصل الرسغ من اليد وذانك القصبتان يسميان بالزائدتين
والعظمان الناتيان في هذين الموضعين العاريان من اللحم يسميهما الناس في العرف
بالكعبين وقال جالينوس غلط من سماهما بذلك كل الغلط وقال ان الكعب هو عظم
داخل في هذين الموضعين يحيطان به وهو محاط به من جميع النواحي واما هذان
الموضعان وهما طرفا القصبتين محدبان من خارج انتهى وتغليط جالينوس من
تغليط الناس في هذه التسمية لا يتم الكعب الا بناء على وضوح كون ذا بها علم من
ذلك العظم كما عرفت والا فلا مانع من تسمية اشياء مختلفة بلفظ ولا مشاحة
في الاصطلاح وحيث خفي الامر على القرشي قال بعد ما نقل عن جالينوس وهذه
التخطئة لا اصل لها فان لكل احد ان يسمي بلفظ ما شاء على ان الكعب في اللغة
هو النتو والارتفاع وهذان العظمان كذلك ولذلك يسمى العقب في العرف كعبا
ايضا ولا مشاحة في ذلك انتهى وكانه خفي عليه ان اللغات لها موازين يعرض عليها
وزعم ان الغلط غير متصور فيما زعم من ان الكعب هو النتو والارتفاع فيهما
معنيين متغايرين فان النتو في الفارسية برجستكى واين هذا من الارتفاع
مع ان الكعب ليس عين النتو بل ما يشتمل عليه بل قد عرفت ان النتو من الكعب
لانه من النتو فافهم قال الرازي بعد ما تقدم سابقا من كلام مرجحا الجمهور
وجوه الاول انه لو كان الكعب ما ذكره الامامية لكان الحاصل في كل رجل
كعبا واحدا وكان ينبغي ان يقال وارجلكم الى الكعاب كما انه لما كان الحاصل
في كل يد مرفقا واحدا لا جرم قال وايديكم الى المرافق والثاني ان العظم المستدير
الموضوع في المفصل شيء خفي لا يعرفه الا المشرحون والعظمان الناتيان في
طرفي الساق محسوسان معلومان لكل احد ومناط التكاليف العامة يجب
ان يكون امرا ظاهرا لا امرا خفيا الثالث روي عن النبي صلعم انه قال صفوا الكعاب
بالكعاب ولا شك ان المراد ما ذكرناه الرابع ان الكعب ماخوذ من الشرف
والارتفاع ومنه جارية كاعب اذا نتى ثديها ومنه الكعب لكل ما له ارتفاع
حجة الامامية ان اسم الكعب واقع على العظم المخصوص الموجود في ارجل
جميع الحيوانات فوجب ان يكون في حق الانسان كذلك وايضا المفصل يسمى
كعبا ومنه كعوب الرمح لمفاصله وفي وسط القدم مفصل فوجب ان يكون
الكعب هو هو والجواب ان مناط التكاليف يجب ان يكون شيئا ظاهرا

او الذى ذكرناه اظهر فوجب ان يكون الكعب هو هو انتهى و يظهر من هذا الكلام
ان النزاع بين الامامية وغيرهم انما هو فى موضوع الحكم الشرعى و ما هو المقصود
من الاية الشريفة بعد التسالم على ان الكعب اسم للعضو المخصوص وو قوعه
فى ظهر القدم و ان المفصل كما زعمه الذى من افراده مفصل الساق والقدم ليس
من معانيه حقيقة فالمسئلة العرفية بل قد عرفت ان من زعم صحة اطلاق الكعب
على الظنبوبة فانما هو يزعم انه ذلك العظم المخصوص لا انه اطلاق مستقل مغاير
لذلك فالاشكال فى المراد من هذه الجهة يرتفع بالتامل فيما عرفت من ان العظم
المخصوص واقع فى الملتقى وانه مغاير لهذا العظم و بعد هذا لا يبقى اشكال الخ
الامن حيث ان الله تعالى يعرف الكعب الذى خلقه فالمخالفون لا يثبت مرامهم الا
بالالتزام بجهله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولو سلم ان اطلاق الكعب على
الظنبوبة صحيح فلا نسلم انه حقيقة وعلى تقدير الاشتراك فلا بد من القرينة على
التعيين فالنزاع بين الفريقين لا بد ان يكون بعد التسالم على الامرين صحة الا
طلاق وكونه على وجه الحقيقة فنقول ان عدوله تعالى عن الجمع الذى جعله غاية فى
الايدى الى التثنية يدل على ارادة ما عليه اصحابنا ولو اراد الظنبوبة لوجب ان
يقول الى الكعاب فان الموضوع للحكم جميع المكلفين وهذا هو الوجه بالاهتمام
الذين امنوا وقوله تعالى اذا قمتم الى وقوله تعالى فاغسلوا وقوله تعالى وجوهكم
وقوله تعالى وايديكم وقوله تعالى وامسحوا وقوله تعالى برؤسكم وقوله تعالى وارجلكم
فان هذه الفقرات كلها تنبه على ان الموضوع جميع المكلفين ولا اشكال فى ان
جميع الناس لهم كعاب على القولين كما انه لا اشكال فى ان تثنية الكعب انما هى بلحاظ
كل مكلف لا بلحاظ الجميع وكل شخص له كعبان على طريقة اهل البيت عم واما
على مذهب مخالفيهم فكل شخص انما له كعاب فغاية مسح الارجل بالنسبة الى
الجميع كعاب حتى على طريقتنا وبالنسبة الى كل شخص انما كعاب على طريقتهم و
كعبان على طريقتنا فالعدول عما التزم به من الجمع فى جميع فقرات الكلام الى
التثنية تنصيص بان لكل مكلف كعبين والا لم يكن وجه لعدم ملاحظة كل
شخص فى هذا الحكم الا فى هذا المقام توضيح ذلك ان اطلاق الكعب لما
كان شايعا فى الشرع العام على الظنبوبتين كما هو الحال الى الان وكان الحكم متعلقا
بظهر القدم والحد وبالمفصل المحاذى للعظم المسمى بالكعب عدل عز من قائل

من قائل عن ملاحظة الجميع الى ملاحظة كل شخص وخص هذه الفقرة بهذه الملاحظة للتنبيه
على هذا المعنى فانه لا يستقيم الا على كون الكعب فى كل شخص اثنين فظهر فساد ما استند اليه
اولا من حجج الجمهور من ان الذى كان ينبغى على طريقة الامامية ان يقول عز من قائل وارجلكم
الى الكعاب لان الحاصل فى كل رجل كعب واحد كما فى المرفق فان وحدة الكعب فى كل رجل
تمنع من التثنية والعدول عن الجمع اليها لا ان الملحوظ كل شخص مكلف لا كل رجل وفى كل
ملازمة بين وحدة الكعب فى كل رجل والتعبير بالجمع بل اللازم على تقدير كون الملحوظ كل عضو
التعبير بالمرفق لا المرافق فالمصحح للجمع والمرفق انما هو كون الملحوظ جميع الناس ومع هذا اللحاظ
لا يجوز التثنية بل يتعين الجمع لان الموجود فى الجميع الكعاب لا الكعبان والحاصل ان الجهة
فى المرافق تنبه على صرف النظر عن كل شخص وقصر النظر على الجميع والا فيمنع قطع النظر الى كل شخص
واجب احد الامرين احدهما الافراد وهذا على تقدير ارادة الجنس المتساوى بالنسبة الى
الواحد والكثير او على تقدير ارادة الفرد على تقدير كون الموضوع كل يد من الايادى فكذا
الذى ينبغى التعبير بالكعب المفرد فى المقام ايضا واما التثنية فهى تنبيه على الحاد خصوصية كل رجل
لا محالة بالقياس الى المرفق فانه لم يلاحظ فيه خصوص كل عضو قطعا فهذا المعنى غير محتمل
وانما الامر دائر بين امرين ملاحظة جميع المكلفين كما فى المرافق فانها لا تحتمل الا هذا المعنى
وهذا لا يستقيم فى الكعبين و ملاحظة كل مكلف وعلى تقدير اشتمال كل قدم على كعبين فينبغى
الجمعية ايضا كما كان ينبغى على تقدير اشتمال كل قدم على كعب ان يكون لكل مكلف كعبان فظهر
ان القياس على المرافق يقتضى بطلان ما عليه الجمهور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ولكن
ما حققنا يرجع ما افاده اية الله العلامة فى المنتهى حيث قال بعد ما ذكر مذهب اصحابنا
فى الكعب لنا وجوه احدها قوله تعالى الى الكعبين فدل على ان فى الرجلين كعبين لا غير
ولو اراد ما ذكروه لكانت كعاب الرجل اربعة انتهى فان محصله الى المعلوم بالاستقراء
التام فى تمام الايات ان الاحكام المتعلقة بالاعضاء لم يلاحظ فيها كل عضو عضو
كالساق و المحارب بل الغالب فيها ملاحظة جميع المكلفين فغاية الامر قصر النظر على الشخص
ومن المعلوم ان كل شخص له كعبان على مذهبنا وهذا معنى قوله قدس فى الجواب عن الاية
قال انه تعالى عنى بجعل كل واحد من المتطهرين ومعلوم قطعا ان فى كل رجلين كعبين وهذا
اولى فان التكليف يتناول الرجلين والخطاب الى المتعلق اشبه ولا استعاد فى الجمع
بالقياس الى الجميع وفى التثنية بالقياس الى المكلف والاول كالمرافق والثانى كالكعبين انتهى
ومحصلا ان الحكم للمكلف والخطاب اليه فالاولى نسبة استقصاء وظيفته وهو وجوب مسح رجليه

٣ استدلال الجمهور

الى الكعبين واما الى الكعاب فلا استقصاء فيه لانه انما يدل على وظيفة الشخص
بالنسبة الى كل رجل واما ان كل شخص يجب عليه مسح رجليه لا اقل ولا ازيد فلا واما الكعاب
فانه من قبيل المرافق فهو مبني على ملاحظة الجميع واما بالنسبة الى الشخص فيتعين التعبير على
طريقتهم ولا يجوز على طريقتنا والحاصل ان الامر دائر بين الامرين بعد صرف النظر عن
جميع المكلفين احدهما قصر النظر على شخص لا اخر وملاحظة كل عضو والاول النسبة الى
الخطاب ووظيفة مسح رجليه الى الكعبين في رجل واحد الى كعاب او كعبين هذا محصل
مرامه والاحسن ما حققناه من ان الظنبوبتين فيهما من الكعبين وعند العامة فلا
داعي الى تغيير الاسلوب لو كان المقصود افادة هذا المعنى وانما الذي يتوقف على تغيير الا
سلوب مثل هذا الباب ودفع هذا التوهم وصرف اذهان العامة الى ما عليه الخاصة
بافادة ان لكل شخص كعبين كي لا يتوهم ان المقصود ما تزعمه العوام من الظنبوبتين فان
لكل انسان اربع ظنابيب واما قوله ولا استبعاد في الجمع فلا يحصل له الا ان ترك الجمعية
والعدول منها الى التثنية امر معلوم عند الفريقين ولا مجال للاستبعاد من امر معلوم
الوقوع والخصم انما يدعي ان العدول من ملاحظة الجمع الى ملاحظة كل شخص لا بد فيه من
نكتة وليست الا التنبيه على ان لكل رجلين كعبين فهو يسئل عن الفارق بين المرافق وبين
المقام وليس جوابه انه لا استبعاد في الفرق فانه انما يسئل عن الموجب وهو يقول ان
الفرق غير بعيد والقول السديد ما حققناه من ان النكتة دفع ما يتوهم العامة
ووقع بعض الخواص في التوهم بزعم ان الاية نزلت على ما يفهم العامة فعدل عن ملاحظة
الجميع الى ملاحظة كل شخص وثنى الكعب كي لا يتوهم ان الانسان له اربع كعاب مع ان كل
حيوان له كعبان وقال علم الهدى ره في الانتصار كيف قال الله تعالى الى الكعبين وعلى مذهبكم
ليس في كل رجل الا كعب واحد قلنا انه تعالى اراد رجل كل متطهر وفي الرجلين كعبان
على مذهبنا ولو بني الكلام على ظاهره فقال وارجلكم الى الكعاب والعدول بلفظ
ارجلكم الى ان المراد بها رجل كل متطهر اولى من حملها على كل رجل وتكلفنا على تاويل
تعلقوا بها فان الكعب هو الذي في جانب القدم بما يستغنى هاهنا عن ذكره انتهى وفي الذكرى
في مقام الاستدلال على ان الكعبين في ظهر القدم ولقوله تعالى الى الكعبين ولو اراد
الظنبوبتين لقال الى الكعاب انتهى واما الوجه الثاني من ادلة الجمهور ففيه اولا انك
عرفت ان اطلاق الكعب على الظنبوبتين غلط وان كل ما يسمونها كعبا فانما هو القصور
عن ادراك وجود ذلك العظم في ظهر القدم ولا يجوز حمل كتاب الله الذي هو المعجز

هو المعجز للنبوة الخارج عن طاقة البشر على الغلط فلا يجوز ان يوقع الرب سبحانه اشتباها
البهائم في التكلم ليسهل عليهم فهم كلامه وثانيا انه لو صح اطلاق الكعب على الجميع فلا ريب
في صحة اطلاقه على العظم الواقع في ملتقى الساق والقدم ايضا فان هذا تمام ثانيا مما
احد وليست تسميته بالكعب مما يختص بقوم دون قوم او مما يعرفه العوام وانما يخفى
عليهم وجوده في ظهر القدم والواجب ان يكون المراد باللفظ مما يعرفه الناس ولا اشكال
في ان العظم المخصوص من الكعب فانه حقيقة فيه بلا ريب وكل من يراه يعرف انه كعب حقيقة
لو كان هذا العظم المخصوص من الكعب خاصة بارزا في ظهر القدم كالظنبوبة في الساق لم
يذهب احد الى ان المراد الظنبوبة وليس هذا الا من جهة ان فهمه من اللفظ بعيد
عن الاذهان بل هو اقرب المعاني اليه وجهل العامة لوجود الكعب في ظهر القدم لا
ينافي كونه معنى اللفظ عندهم بل اظهر المعاني فاعتقادهم بان المراد الظنبوبة انما هو من
جهة ان الغفلة عن وجود ذلك العظم في ظهر القدم حتى انهم لو استفيدوا من قوم
الغفلة واحتملوا هذا المعنى وهو وجود ذلك العظم الثاني هناك لم يزعموا ما زعموا
فليس هذا الاعتقاد من جهة دلالة اللفظ عندهم على ذلك بل من جهة غفلتهم عن
حقيقة الحال والتكاليف يجب ان يكون بعبارات متطابقة للدلالات العرفية لا
موافقة للغفلات العامة وثالثا ان من الواضح ان الكتاب العزيز انما يجب ان يكون
منطبقا على الموازين العرفية وان كان مجملا فانه ربما يتبين باية اخرى او بدليل *
منفصل وصعوبة فهم الايات بل خصوص ايات الاحكام على العوام مما لا يخفى
على ذي مسكة الا ترى ان العامة يفهمون من ايات الاحكام ما لا يطلع الا العلماء
الاعلام بل لا نظير حقيقة الحال لكثير من المقامات الا ببيان اهل الذكر ع بل هو
ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم ولا يعرف القرآن الا من خوطب به واما
رابعا فلا اشكال في ان وجود هذا العظم في ارجل جميع الحيوانات امر محسوس وفي
خصوص الانسان يعرف بالاستقراء ولا يتوقف على فن من التشريح واهل
التشريح لم يعرفوا الا بالاحساس وانما المتوقف على فن التشريح الاطلاع
على فوائده واسراره فمن لم ير هذا العظم في خصوص حيوان من الحيوانات ليطلع
عليه بالاستقراء التام بل في خصوص الانسان يتمكن من الاطلاع عليه كل احد
بملاحظة حال القتيل والموتى بعد تفرق العظام وليس هذا من الغوامض
واما خامسا فعلى تقدير كون الاطلاع على هذا العظم من الاسرار فاشتمال

القدم على المفصل ليس كذلك ضرورة مغايرة الساق والقدم واحتمال احدهما بالاخر
وظهر القدم امران تطلق الكعب على كل منهما حقيقة احدهما العظم المخصوص والاخر
المفصل بين الساق والقدم ولو كان الاول خفيا والثاني كسائر المفاصل في
غاية الظهور وقد رايت ما في الصحاح من ان كون العظم المخصوص في ظهر
القدم امر معلوم عند الناس وانما انكره الاصمعي مقتضى ما حكاه عن تفسر الفضال
ان الاصمعي انهم موافق للناس ولعله زالت عنه الشبهة بعد حين فاختار ما
عليه الناس وبالجملة فهذا الدليل ايضا فاسد بل يدل على مذهبنا ايضا حيث
ان الواجب انما هو كون كتاب الله تعالى على طبق الموازين العرفية ولا يعتبر فيه عدم
الاشتمال على الدلالات الدقيقة بل تقتضي كونه معجزا ان يكون افصح ما يتصور وقد
عرفت ان الكعب عند الخواص في ظهر القدم وانما الطنبوبة كعب عند العامة في
مقابل الخاصة وهذا لو لم يكن منا له الا انه غلط فلا اقل من عدم الفصاحة واما
الثالث فان كان المراد به ما رواه نعمان بن البشير انه صلى الله عليه وسلم قال لتسوون صفوفكم
او ليخالفن الله بين قلوبكم قال فلقد رايت الرجل منا يلصق كعبه بكعب صاحبه ومنكبه
بمنكبه فلا دلالة له على انه قول له صلى الله عليه وسلم وانما هو قول النعمان ولو كانت رواية غيرها
فعلى تقدير الصحة لا تدل على الاطلاق ولعله نقل بالمعنى والاطلاق من الراوي
ولا مانع من تكلم النبي صلى الله عليه وسلم مع الناس على ما تداولوا بينهم وان كان غلطا لاجل الغرض
التفهيم وليس كل مقام يقتضي الفصاحة وبه يظهر الجواب عما استدلوا من رواية انه
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في سوق ذي المجاز عليه جبة حمراء وهو يقول يا ايها
الناس قولوا لا اله الا الله تفلحوا ورجل يتبعه ويرميه بالحجارة حتى ادمى عرقوبيه
وكعبيه مع انه يمكن انه صلى الله عليه وسلم كان يقبل احيانا فيصيب المرمى ظهر قدميه واما الرابع
فمع انه في نفسه غلط لا يترتب عليه شيء على تقدير الصحة اما الاول فلان الكعب
بالمعنى الوصفي هو الاسفل المتصل وكلما ارتفاع لا يسمى كعبا قطعا واما الشرف
فانما يراد من اعلاء الكعب مجازا لا حقيقة اتفاقا لا من نفس الكعب فكون الكعب
من الشرف من الخرافات وقد بينه جماعة كالعب اذ اتى تدبيرها ايضا غلط
لما بيناه مفصلا وما في القاموس من عد الشرف والمجد من معاني الكعب ايضا
غلط وليس الا من قبيل ما مر كون كل من العظم الناشز فوق القدم والناشز
من طرفيها معنى مستقلا للكعب وقد عرفت انه خلاف ما اتفقت عليه الكلمة

الكلام فان كلا من الفريقين يثبت احدهما وينفي الاخر ولهذا لم يذكر هذا المعنى غيره
وانما ذكروا حديث القبلة المشتمل على علو الكعب وعيره وليس هذا باعجب من توهم
ابن الاثير والفيروزابادي ان الكعب القناة نفس الانبوبة لا ما بين الانبوبتين و
اما الثاني فلان اطلاق الكعب على العظم الواقع في ظهر القدم لا خلاف فيه
وكذا على المفصل وكون الكعب ماخوذا من الشرف والعلو ان كان دليلا
على عدم جواز الاستعمال وكونه مجازا فلم يبق مجال لهذه المقالة فان كون الكعب
حقيقة في مفاصل العظام في هذا العظم المخصوص المعروف قد بلغ حد الضرورة
واما الثالث فصحة الاطلاق على الطنبوبة وان كان الغرض جعله قرينة على
المراد فاصح الفساد ايضا ومن الغريب استدلال الجمهور بقول ابي عبيدة
ان الكعب هو الذي في اصل القدم ينتهي الساق اليه بمنزلة كعاب القناة فان هذا
اصرح ما يمكن ان يكون فيما عليه اصحابنا فان الذي في اصل القدم انما هو ذلك
العظم على ما عرفت مفصلا واما الطنبوبة فليست في القدم بل انما هو في الساق
والساق ما ينتهي الى ذلك العظم وكذا قوله بمنزلة كعاب القناة فانه تصريح
بانه المفصل بين العظمين والطنبوبتان ليستا في المفصل بل المفصل في
ظهر القدم كما عرفت من علماء التشريح بل هو معلوم بالعيان فهذا ايضا
دليل لنا وعليهم وليس في قول ابي جعفر الذي هو الاصل فيما عليه الحق بالصراحة
مما حكى عن ابي عبيدة ونظيره ما ذكرناه من التسالم على كون الكعب حقيقة
في العظم المخصوص وفي المفصل احتجاج اصحابنا الذي حكوه ولم يتعرضوا عليه
الا بان الطنبوبة اظهر ولم ينكروا كون ذلك العظم والمفصل كعبا ولا وقوعه
في ظهر القدم ومحصل استدلال اصحابنا الذي نقلوه الرازي ان الكعب في كل حيوان
عبارة عن العظم المعروف وهو موجود في كل حيوان وحيث انه موجود في الا
نسان كوجوده في جميع الحيوانات ولا يفهم من الكعب المضاف الى كل حيوان
الا ذلك العظم فلا بد ان يكون في الانسان كذلك لعدم الفرق واتحاد المناط
وانه بين الكعب وعظم الساق مفصل وكل مفصل من مفاصل العظام
كعب اتفاقا ومع انه اقرب فلا وجه للعدول عنه الى غيره من الكعاب
وما اجاب به عنهما من ان الطنبوبة اظهر لا معنى له في مقابل هذين الدليلين
لان مقتضى الاول انه لا يفهم من كعب كل حيوان الا ذلك العظم فلا بد ان

يكون في الانسان كذلك ومقتضاه انه اظهر المعاني حيث نضيفا الى الحيوان
ومقتضى الثاني ان هذا المفصل المحاذي لذلك العظم كعب حقيقة لا خفاء فيه
فهو اظهر في كونه غاية من غيره ولو كان اطلاقه عليها بتمجه حقيقة هذا وقد عرفت
ان ظهور اللفظ في هذا العظم مما لا ريب فيه وان لم يكن مضافا الى الحيوان ولهذا
صرح بعض اللغويين بان الكعب بقولهم عبارة عما في رجل الحيوانات هذا
محمل القول عما وقع فيه النزاع بيننا وبين اهل الخلاف فتبين ان الظنبوبة
ليست كعبا وان اطلاق الكعب عليه غلط بل انما نشاء من عدم معرفة ذلك
العظم المخصوص بعد القائم على ان الكعب اسم له لا لغيره وان اطلق على غيره باعتبار
المعنى الاصلي لو صح حقيقة كما في مفاصل العظام وما بين الاباب من القصب
وح نقول ان اطلاق الكعب على قبة القدم ايضا غلط بالمعنى الذي توهم الاكثر
بل اوضح فسادا من اطلاقه على الظنبوبة لان الاطلاق على الظنبوبة شايع
في السنة العامة ولو غلطا واما معقد الشراك وظهر القدم وقبته فليس شيء منها
من حيث الذات معنى مستقلا للكعب وانما الكعب اي ذلك العظم واقع في
ظهر القدم حيث يكون معقد الشراك والوسط والمفصل ايضا في ظهر القدم فان
احدا من ائمة اللغة وجز انهم لم يعد هذا معنى مستقلا وتعين محل العظم المخصوص
في ظهر القدم لا ربط له بكونه معنى مستقلا للكعب وما في القاموس من عده
للعظم الناتي في ظهر القدم من معانيه في مقابل ما يلعب به خلط منه بين العنوان
وهو العظم الناشز في ظهر القدم الذي ليس مغايرا لما يلعب به بل هو هو على
ما عرفت من كلمات علماء التشريح وبين ما طبقه عليه اي العظم المبين ارتفاعه
في ظاهر القدم الا ترى انه غيره لم يذكره معنى مستقلا في مقابل الظنبوتين بل
صرح في الصحاح بان العظم الواقع في ملتقى الساق والقدم المسمى بالكعب
اختلف فيه الاصمعي وسائر الناس فذهب الى انه في ظهر القدم والاصمعي خالفهم
في ذلك فخصوصية ظهر القدم ليست معتبرة في المعنى الاسمي قطعا وانما ظهر القدم
عند من عدى الاصمعي محل للكعب فهو جمع بين المحل والمعنى مرتين وجعلهما معنيين
كما ان غيره جمع بين المعنى والمحل ففي النهاية الكعبان العظمان الناتيان عند
مفصل الساق والقدم عن الجنبين وقد عرفت ان خصوصية الجنبين خارجة
عن اصل المعنى واختلف الشيعة وجمع من العامة فيهما مع عزمهم للاختلاف

للاختلاف في تعيين محل المسمى لا في اصل التسمية وصاحب القاموس جمع بين
المرتبين المختلفين وهو جمع بين المتنافيين فان كلا من الفريقين اثبت احد الامرين
وانكر الاخر وبالتامل في كلمات الفريقين يتضح هذا المعنى غاية الاتضاح وكيف
يخفى على مثل الاصمعي مثل ذلك لو كان من المعاني العرفية الواضحة وانما خفي عليه
وعلى غيره كون ذلك العظم المستعمل في هذا الموضع لا اصل التسمية فان نفس التسمية
مع تبين المسمى مما لا يخفى على احد فان التسمية مما لا يختص بالاطلاع عليها
قوم دون اخرين وانما يخفى المراد بعد تبين معنى الكلمة للاشتراك وخفاء القرائن
وقد بينا ان الكعب له معنى وصفي يطلق باعتباره على مفاصل العظام وما بين
الانابيب من غير ريب وله معنى اسمي يطلق باعتباره على العظم المخصوص المعروف
حقيقة بالضرورة وقد وقع الخلاف في انه على الجنبين او في ظهر القدم واما كونه
كلا من الظنبوتين وما في ظهر القدم معنى مستقلا للكعب فهو على خلاف ما اجمعوا
عليه وليت شعري ان هذا الرجل كيف خفي عليه هذا الاختلاف والنزاع العظيم
فجمع بين المتنافيين وعدهما معنيين والحاصل ان اهل اللغة في هذا المقام
بين من اهمل قيد الجنبين وظهر القدم واقتصر على نفس العنوان وهو كونه عظما
في اصل القدم ينتهي اليه الساق كابي عبيدة والجوهري فانه قال انه الناشز في ملتقى
الساق والقدم وبين من ذكر القيد وصرح بوقوع الخلاف فيه فاصنع من
الجمع خلافا ما اطبقوا عليه وليس هذا باعجب من خفاء معنى كعب القناة على غيره
فلم يميز بين نفس الشيء وبين مفصله وبمثل هذا الكلام اغتر بعض الاعلام من اصحابنا
قدهم فظهر ان اطلاق الكعب على قبة القدم من حيث هي كذلك بحيث يكون معنى مستقلا
من المعاني مما اتفقنا الكلمة على خلافه بعدم تعرض احد من اهل الفن الا من
عرفت حاله نقلا مع حرصهم على استقصاء المعاني وكيف يمكن لاحد هذه الدعوى
مع ان في قبة القدم جهتان العظم المخصوص والمفصل على ما سيظهر انشاء الله تعالى
كل منهما للكعب فمن اين اثبت ان قبة القدم في نفسها معنى مستقل مع ان طريقه
معرفة المعاني منحصرة الاستعمال وتعلق حكم بهذا الموضع المعبر عنه بالكعب اعم
فلعله باعتبار اخر ثم توهم بعضهم ان في ظاهر القدم نشوزا وعلو يصح باعتباره
اطلاق الكعب عليها وهذا توهم فاسد حيث انه منشاء قولهم كعب ثدي الجارية
وقد عرفت انه ليس لهذا الاعتبار لعدم الاطراد فتمسك بعض اصحابنا بهذا كتمسك

بعض اهل الخلاف في رواية الظنبوب هنا استعماله في قبة القدم من حيث هي في لسان
العرب بل لم يظهر هذا القول من احد ممن تقدم على الشهيد الا في الذكرى فانه هو الذى
زعم انه قبة القدم هو المرتفع في ظهرها المقابل للمفصل وانها معنى مستقل للكعب
قال ابن الجنيد الكعب في ظهر القدم دون عظم الساق وهو المفصل الذى هو
قدام العرقوب وهذا صريح في ان مقصوده افادة ما في خبر الاخيرين فان
الظنبوبتين في اسفل العرقوب فليس مقصوده الا الرد على المخالفين وابطال
مذهبهم من ان الكعب في اسفل العرقوب وانه من اعظم الساق واى عبارة
اصرح من قوله وهو المفصل فان اطلاقه على القدم ليس من حيث هو كذلك واو
ضحه بانه قدام العرقوب فان الظنبوبة في اسفل العرقوب لان العرقوب على
ما في القاموس عصب غليظ فوق عقب الانسان وفي المصباح المنير العرقوب
عصب موثق خلف الكعبين وقد عرفت مذهبه في الكعبين وانهما الظنبوبتان
فهو واقع خلف الساقين والظنبوبتان عن يمنة الساق ويسرتها فالظنبوبة في
اسفل العرقوب لا قدامه فالعرقوب خلف الكعب على مذهبنا الا على مذهبه
والاحسن ما في النهاية حيث قال في حديث القاسم كان يقول للجزار لا تعرقبها
اى لا تقطع عرقوبها وهو الوتر الذى خلف الكعبين بين مفصل القدم وا
لساق من ذوات الاربع وهو من الانسان فوق العقب انتهى فما اطلقه في
المصباح غلط واضح فان العقب والعرقوب متحاذيان بالضرورة ولهذا تمسك
المخالفون لوجوب غسل العقب بما روى عن النبى صلعم انه قال ويل للعراقيب من
النار واجاب عنه اصحابنا بما روى من اجلاف العرب كانوا يبولون
وهم قيام فيترشش البول على اعقابهم وارجلهم فلا يغسلونها ويدخلون المسجد
للصلوة وبالجملة فالمستفاد من هذا الكلام ما في رواية ميسر عن ابى جعفر ع
في صفة وضوء رسول الله ص ثم وضع يده على ظهر القدم ثم قال هذا هو الكعب
قال واومى بيده الى اسفل العرقوب ثم قال ان هذا هو الظنبوب فالظنبوب في
اسفل العرقوب ولكنه اعلى من القدم فانه ينتهى بالعقب والساق فوق القدم
فالكعب اعلى القدم وفي اسفل الساق فلا منافاة بين ما في رواية الاخوين
انه اسفل من ذلك اى من عظم الساق وبين ما في هذه الرواية من ان الظنبوب
في اسفل العرقوب لان العرقوب ينتهى الى العقب والحاصل ان ابن الجنيد قده

قده اجتهد في توضيح ما عليه اصحابنا رضهم ودفع ما توهم اكثر المخالفين
فقال اولا انه في ظهر القدم فان عدم كون الظنبوب كذلك واضح وقد عرفت
ان الاختلاف بين القائلين بالمسح وبين القائلين بالغسل انما هو في ذلك
ثم اوضحه بقوله دون عظم الساق يعنى ان ما عليه جل المخالفين انما هو عظم
الساق ومن المعلوم عند الجميع ان الكعب من عظام القدم ولهذا صرح في
القاموس والمصباح بانه من جنبى القدم مع انه منا قضا لما تصفه الظنبوب
واليه اشار الباقر ع حيث قال انه عظم الساق ثم اراد ازدياد الوضوح
فقال وهو المفصل اى بين الساقين والقدم يعنى انه اول عظام القدم
الواقع في المفصل لا نفس الساق ثم قال وهو قدام العرقوب فانه انما وقع
بحذاء المفصل لان العرقوب من وراء الساق والمفصل الذى وقع فيه
هذا العظم قدام الساق كما عرفت نحو قده جمع جميع ما في الروايات واراد ا
لتنبيه على ان الاختلاف في التعبير مبنى على تصادق العناوين وتطابقها
وهذا اتم كلام اطلعنا عليه في هذا المقام وقال المفيد قده في الكعبين
هما قبتا القدمين امام الساقين ما بين المفصل والمشط وليسا الاعظم
التى عن اليمين والشمال من الساقين الخارجة عنهما كما يظن ذلك العامة
ويسمونها الكعبين بل هذا عظام الساقين والعرب يسمى كل واحد منهما
ظنبوبا والكعب في كل قدم واحد وهو ما علا منه في وسطه على ما ذكرناه
وهذا الكلام على عكس كلام ابن الجنيد قده فان الكعب تحت عظم الساق وفوق
العقب ويتصل به العظم الزورقى والاخمص والارتفاع المحسوس ان مشتد
اليه وبعده عظام الرسغ وبعدها عظام المشط وبعدها الاصابع المعبر عنها
بالسلاميات فبين المفصل والمشط عظام الرسغ والزورقى والكعب بعدهما
واذا انتهينا في المشط وقلنا انه في العرف اعم من الرسغ فالكعب يكون عبارة
عن الزورقى باعتبار ارتفاع جانبه الانسى المحاذى به فانه الاخمص من تقعر
جانبه الوحشى او يكون عبارة عن خصوص حدبته ومن المعلوم ان هذا العظم
لا يسمى كعبا في لغة العرب بل شناعة تسميته كعبا اظهر مما نسبه عليه من ان
ما عن جنبى الساق عند العرب لا يسمى كعبا وانما يسمى ظنبوبا فان العامة تزعم
الظنبوب كعبا واما الزورقى فلم يتوهم كونه كعبا احد ولم يسم بهذا الاسم حتى

غلطاً مع ان ما بين المفصل و المشط لا يمكن ان يلتزم بانه كعب كله و كيف يمكن ان
يتوهم ان اكثر ظهر القدم كعب وخصوص المرتفع من محدب الزورق جزء من اجزاء
كثيرة تصدق على الجميع انه ما بين المفصل و المشط الا ان يكون مقصوده ان هذا
المرتفع والواقع بين المفصل و المشط هو الكعب فعلى هذا فالكعب جزء من
الانسي من الزورق لا تمام الزورق باعتبار اشتماله على هذا الارتفاع و
الا لم يكن وجه لكونه وسط غاية بل الغاية ح اما اخر الرسغ و اما المفصل على
الوجهين من خروج الغاية و دخولها و الالتزام بان الكعب في لسان العرب
يطلق على هذا الجزء من الزورق مخالف للضرورة و قد عرفت اطباقهم على انه
ليس من معانيه مع انه لو كان معنى مستقلا للكعب او مصداقا للمعنى الوصفي
لم يكن لما ذهب اليه اهل الخلاف وجه وما كان لكونه مما يختص به الخاصة
الذى ظهر من قول الباقر عم معنى فانه امر محسوس وليس من قبيل ذلك العظم
مستور لا يعرفه الا المشرحون وما كان لقول يحيى بن الحرث معنى فان معنى هذا
الكلام انه ما كان يرى كعبا في ظهر القدم الا بعد رأى القتلى يوم زيد و هذا
العظم المستور هو الذى يريده الامامية كعبا بمقتضى كلام صاحب النهاية
لانه قال ومنه قول يحيى كما صرح به الرازى و النيشابورى مع انه قال في كتاب
الحدود من المقنعة فان سرق ثانية من حرز ما قيمته ربع دينار فصاعدا
قطعت رجله اليسرى من اصل الساق وترك له مؤخر القدم يعتمد عليه عند
قيامه انتهى و هذا صريح ما فى ان السارق تقطع من اصل الساق المعبر
عنه بالمفصل و كيف يمكن ان يقال ان اصل الساق ما بين المفصل و ا
لمشط و قال الشيخ في كتبه بل اكثر الاصحاب قدهم ان الكعبين هما العظمان النابتان
في وسط القدم اما النتو هو من خصايص هذا العظم من بين العظام و اما
كونه في الوسط فتوهما الاشكال عندهم انهم بالنسبة الى ذلك العظم الواقع
تحت الساق فان اصحابنا صرحوا بكون ذلك العظم في الوسط لم ينكر عليهم
المخالفون و سيظهر وجه كون عظم الساق على وسط القدم انشاء الله و قال
علم الهدى قده في عد ما انفردت به الامامية في الانتصار الكعبان هو
العظمان في ظهر القدم عند معقد الشراك و وافقهم محمد بن الحسن صاحب
ابى حنيفة في ان الكعب هو ما ذكرناه و ان كان يوجب غسل الرجلين الى هذا

١٢ النانيان

الى هذا الموضع و الدليل على صحة هذا المذهب مضافا الى الاجماع الذى
تقدم ذكره ان كل من اوجب من الامة في الرجلين المسح دون غيره يوجب
المسح على الصفة التى ذكرناها من ان الكعب هو الذى في ظهر القدم فالقول
بخلاف ذلك خارج عن الاجماع انتهى اما النتو فقد عرفت انه من خواص
ذلك العظم و اما كونه في ظهر القدم فهو كذلك ايضا فالغرض الرد على من زعم انه
في اسفل الساق و العرقوب و قال ابو الصلاح هما معقد الشراك وكذا الديلمي
في المراسم وهذا ايضا للرد على من زعم انه خارج عن ظهر القدم و لا اشكال
في ان ذلك في ظهر القدم تحت الساق و في السراج و الكعبان هو العظمان
الذان في ظهر القدمين عند معقد الشراك انتهى فاقتصر على وصفين كونهما في
ظهر القدم الذى به يمتاز زما عليه الامامية مما عليه المخالفون و كونهما عند
المعقد ومن المعلوم ان الشراكين تعقدان في النعل العربي الذى هو المتعارف
حتى في الاخبار كما صرح به الشيخ ره في التهذيب على المفصل بين الساق و ا
لقدم و بالجملة فاصحابنا قاطبة همهم في هذا المقام دفع ما توهم المخالفون
من ان الكعبين هما الظنبوبتان و ليس نظرهم الا ان ظهر القدم من حيث هو
محل كعب باعتبار ما يرى فيه من ارتفاع العظم و علوه و لهذا نسب الرازى
الى الامامية ان الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب الغنم و البقر موضوع
تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق و القدم و من هنا و من هذا
ايضا يظهر ان المفصل من حيث هو ليس كعبا في هذا المقام و ان صح اطلاق
الكعب عليه بمعنى ان المراد في الاية عند اصحابنا انما هو المعنى الاسمى وهو
ذلك العظم المستدير و المفصل المحاذى له و قال الفاضل النيشابورى
قالت الامامية وكل من قال بالمسح ان الكعب عظم مستدير موضوع تحت
عظم الساق حيث يكون مفصل الساق و القدم كما في ارجل جميع الحيوانات
و المفصل يسمى كعبا ومنه كعوب الرمح لمفاصله انتهى و هذا ايضا صريح في
ان موضوع الحكم عند الامامية انما هو ذلك العظم و ان كان المفصل
المحاذى له كعبا حقيقة و ما عن العلامة اللغوى في كتاب الكعب ايضا لا ينافى
الا على انه العظم المستدير فانه قال الكعب هو الناشز في سواء ظهر القدم
امام الساق حيث يقع معقد الشراك من النعل انتهى و اما النشوز فقد

عرفنا اتصاف ذلك العظم به بل هو من اظهر خواصه حتى انه صح باعتباره في الم
تدى المجازية على ما حققناه واما كونه في سواء ظهر القدم فهو موافق لما افاده
الشيخ الطائفة قدس في المبسوط وحكى عنه في ساير كتبه وقد نقله المخالفون
من اصحابنا بالنسبة الى العظم الواقع تحت الساق واما كونه امام الساق
فهو المردود على المخالفين من ان الظنبوبة التي هي من عظم الساق ومن المعلوم
ان ذلك العظم امام الساق فهو موافق لما في الاخبار واما كونه عند معقد
الشراك فلا اشكال في انطباقه عليه لان الشراك انما معقد على المفصل
وقد عرفت ان ذلك العظم واقع هناك وبالجملة فلا اشكال في ان موضع
الحكم عند اصحابنا قاطبة ما تنطبق عليه عبارة من مختلفة النشوء والوقوع
في سواء ظهر القدم المعبر عنه بالوسط تارة وبالقبة اخرى وكونه في ملتقى
الساق والقدم وكونه في اصل القدم واشهاد الساق اليه وكونه في المفصل
بين العظمين الى غيرها من العناوين المتصادقة فان اختلاف التعبير في اخبار
وكلمات اصحابنا ليس مبنيا على اختلاف فهم في المعنى ضرورة ان المستدل يمكن
فيها الا القولين فاصحابنا قاطبة وكثير من الجمهور متفقون على ان وظيفة
الرجلين تنتهي باشهاد ظهر القدم ولا تعلق لها بالظنبوبة واكثر اهل الخلاف
على انها هي الغاية للغسل الواجب هذا ما اطبقوا عليه واما ما عن العلامة
من انه في المشط فهو انه غلط واضح لان نفس المشط ليس كعبا باعتراف
ليس منه عظم اخر وانما بعده الرسغ وليس كعبا ولا ما يتصل به وهو الزند
وكذا ما حكاه الكشاف عن ابي جعفر عم فانه اشتباه منه بل الصحيح ما رواه
الاخوان الجليلان عنه عم فكونه في المشط من قبيل توهم المهندس قدره انه
بينه وبين المفصل ويمكن ان يكون المشط عبارة عن ظهر القدم في لسانهم
وانما مقصوده من عبارته عدم كونه عن الجنبين ولقد عثرت على بعد
ما ذكرت هذا على كلام بعض الحذاق من ائمة اللغة يكشف عما اراده
المفيد فعن عثمان القرطبي في كتاب الافعال وقال ابو بكر وكل شيء جمعت
اطرافه فقد قببته ومنه اشتقاق القبة فمرادهم من قبة القدم ما يجتمع اليه
اطرافه وهو الكعب فان منتهى عظام القدم اليه والجميع مرتبط به وهو الجامع
لجميع الاطراف وعن الساعي والمهذب ان المشط عظم ظهر القدم وعن

جميع ح

وعن نظام الغريب للربعي انه ظاهر القدم والمفيد قده افاد اولا ان ما يجتمع اليه
اطراف القدم هو الكعب وهو ذلك العظم الذي يجمع بين الساق والقدم فكان
كونه كعبا بهذا الاعتبار فهو من قبيل كعب الاخبار وقوله امام الساقين انما هو لابطال
توهم انه عن جنبيه فانه تصريح بانه ليس من الساق بل الساق خلفه وهذا لا ينافي
كونه تحت عظم الساق لان الغاية للمسح في ظاهر القدم والجزء المحاذي للكعب من
الظاهر الذي ينتهي اليه انما هو امام الساق وهو المعبر عنه بالمفصل واما كونه ما بين المفصل
والمشط فمعناه ان الخط المتوهم من اتصال الساق بالقدم مؤخر عن الكعب وعظم القدم
مقدم عليه فهو خارج عنهما واقع بينهما وقد عرفت انه كذلك لان الزورقي مرتبط به
فهو وان كان تحت الساق الا انه لخارج بالحقيقة عن محاذات المفصل قليلا بحيث
يجوز ان يقال ان المفصل مؤخر عنه فالكعب نفس المفصل مسامحة ومتصل به تحقيقا
وكيف كان فتشخيص كونه بين ظهر القدم وبين المفصل عدم كونه في ظهر القدم ان قلت
لا اشكال في انه في ظهر القدم كما هو صريح طائفة من الروايات واتفاق الاصحاب
عليه وقد تبين انه مما يمتاز به قول اصحابنا عن قول اهل الخلاف فكيف يمكن ان يقال انه
ليس في ظهر القدم وانه واقع بينه وبين المفصل وهو عظم الساق الاعلى ظهر
القدم قلت انه قد يقال ظهر القدم في مقابل موصل الساق كما يطلق بما ح على
ما يقابل البطن وهذا معنى قول احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا عليه
السلام قال سألته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها
الى الكعبين والى ظاهر القدم فان ظاهر القدم لا معنى لكونه غاية الا ان يكون
المراد الى ظاهر القدم كله ومرجعه الى اخر ظاهر القدم فهو بيان للكعب يعني ان المسح
ينتهي بانتهاء ظاهر القدم وح فالمراد بالظاهر البارز منه واما المشغول بالساق
المحاط به الذي هو اساسه فهو وان كان انتهى من القدم وليس باطنه
ولا قدامه ولا وراءه ولا احد جنبيه بل انما هو ظهره ولا منافاة بين كونه من الظاهر
وبين صيرورته اساسا للساق الا انه لا اختصاص بكونه اساسا للساق ومتصلا به
حتى كانه جزء منه يحسب عرفا من توابعه من عرفان يخرج عن كونه قدما كما ان الجمع
والنخع لاختصاصهما بهذين العنوانين صح سلب اسم الماء عنهما لا نصرافه الى المايع
لبقائه على ما يقتضيه طبعه وان كان اطلاق الماء عليهما بحسب الاصل حقيقة فان
السيلان ليس ذاتيا لهذا العنصر بحيث يكون بالانجماد حقيقة غير تلك الحقيقة

واوضح من هذا المثال ان سطح الدار اذا بنيت عليه غرفة فما احاطت بجدران الغرفة
سطح الدار حقيقة وليس سطحا باعتبار آخر فتدبر هذا والحاصل ان كون الكعب خصوص
ذلك العظم الذي يلعب به من الواضحات فقد صرح به قوم واشار اليه آخرون ولعله بعيد
من بعض الكلمات خفاء الامر على من لاخبرة له فزعم ان المفصل من حيث هو موضوع
الحكم وكيف كان فاختلاف هذه التعبيرات ليس مبنيا على الاختلاف في موضوع
الحكم قطعا لما عرفت من تخصيص القول في المراد بالكعبين في قولهم باتفاق الفريقين و
يتضح هذا المعنى وهو عدم المنافاة بين كون موضوع الحكم هو ذلك العظم وبين جعل
المفصل بين عظمي الساق والقدم موضوعا بالتامل فيما ورد في قطع رجل السارق من
الاخبار ففي رواية سماعة عن ابي عبد الله عم فان عاد قطع رجله من وسط القدم
وفي رواية محمد بن هلال عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له اخبرني عن
السارق لم تقطع يده اليمنى ورجله اليسرى ولا تقطع يده اليمنى ورجله اليمنى فقال
ما احسن ما سألت اذا قطعت يده اليمنى ورجله اليمنى سقط على جانبه الايسر
ولم يقدر على القيام فاذا قطعت يده اليمنى ورجله اليسرى اعتدل واستوى قائما
قلت له جعلت فداك فكيف يقوم وقد قطعت رجله قال عم ان القطع ليس حيث رأيت
يقطع انما تقطع الرجل من الكعب ويترك من قدمه ما يقوم عليه ويصلي ويعبد الله
تعم وفي فقه الرضا احمد بن محمد بن محمد عن المسعودي عن معوية بن عمار
قال قال ابو عبد الله عم تقطع من السارق اربع اصابع ويترك الابهام وتقطع
الرجل من المفصل ويترك العقب يطأ عليه ونظهر من هذه الاخبار انه لا يبقى
للسارق من القدم الا العقب فيستوعب القطع ظهر القدم ومبدء الكعب
ومثاله الى ان المفصل هو الكعب وقال الصدوق في المقنع فان عاد قطعت
رجله من وسط القدم انتهى وفي المقنعة فان سرق ثانية من حرز ما قيمته ربع
دينار فصاعدا قطعت رجله اليسرى من اصل الساق وترك له موخر القدم يعتمد
عليه عند قيامه في الصلوة انتهى وفي الانتصار ومما انفردت به الامامية القول
بان السارق يجب قطع يده من اصول الاصابع وتبقى الراحة والابهام وفي الرجل
تقطع من صدر القدم ويبقى له العقب وخالف باقي الفقهاء في ذلك فذهبوا
كلهم الى ان قطع اليد من الرسغ والرجل من المفصل من غير تبقية قدم ثم قال دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد انه تعم امر بخ وفي النهاية فان

فان سرق بعد قطع يده من حرز المقدار الذي قدمناه ذكره قطعت رجله اليسرى
من اصل الساق ويترك له عقبه يعتمد عليها في الصلوة انتهى وفي المبسوط القطع
عندنا من اصول الاصابع في اليد وفي الرجل من عند معقد الشراك عند الناتي على
ظهر القدم ويترك له ما يمشي عليه وعندهم من الكوع وهو المفصل الذي بين الكف و
الذراع والمفصل الذي بين الساق والقدم انتهى وهذه العبارة توهم التقابل
بين المفصل والناتي الذي عند معقد الشراك ولكن المقصود من القطع من المفصل
الذي عليه اهل الخلاف قطع القدم راسا وفصل الساق عنه من مفصله وهذا على
خلاف اجماع اصحابنا ولا ينافي كون قطع القدم من الوسط من عند المفصل
كما هو صريح الرضوي ومفاد سائر الاخبار حيث انها صريحة في انه ليس الباقي
بعد القطع الا العقب وهذا هو المستفاد من كلام من صرح بانه يقطع من
اصل الساق فانه عين المفصل ولقد اجاد المرتضى ره حيث فسر اصل الساد
القطع قطع الرجل من المفصل الى المخالفين لقوله من غير تبقية قدم فان
القطع من المفصل مما لا خلاف فيه بين الفريقين وانما الخلاف في تبقية شيء
من القدم وعدمها ولا يخفى دلالة عبارة المبسوط على ان المراد من العظم
الناتي ما افاده اية الله قده حيث عطفه على قوله معقد الشراك ومن المعلوم
انه المفصل ولقوله يترك له ما يمشي فانه عبارة عن العقب كما يظهر من صريح
النهاية وكلمات غيره وفي السرائر فان سرق بعد قطع يده من حرز القدر
الذي قدمنا ذكره قطعت رجله اليسرى من المفصل المشط ما بين قبة القدم و
اصل الساق ويترك بعض القدم الذي هو الكعب يعتمد عليه في الصلوة انتهى
والظاهر ان هذه العبارة كعبارة سلار في الرواية فان من المعلوم ان القطع
عندنا من اصل الساق ومقتضى كلامه انه ما بينه وبين ما زعمه قبة القدم وبيانه
ان المشط عبارة عن تمام ظهر القدم كما عرفت فالمفصل عبارة عن مفصل الساق و
القدم ومن المعلوم ان المفصل واقع بين اصل الساق وما زعمه جماعة من انه
قبة القدم اي المحدب من الزورق فالمستفاد من كلامه ان القبة غير الكعب
ولهذا لم يعرف بها في الطهارة والمهم من الواضح ان الكعب في القبة و
مقتضى كلامه كون القبة قبل الكعب فالمستفاد منه وان كان ان القبة
غير المفصل وغير اساس الساق الا انه مضطرب ردي لا يعبأ به ومثله في

وضوح الفساد ما عن الينابيع حيث قال فاما الرجل فعندنا يقطع الاصابع الاربع
من مشط القدم ويترك الابهام والعقب انتهى فان هذا خلاف ما عليه الفريقان
وورد به الروايات من عدم تبقية شيء من القدم الا العقب وفي الغنية موضع
القطع في اليدين من اصول الاصابع ويترك له الابهام وفي الرجل عند معقد
الشراك ويترك له مؤخر القدم والعقب وفي المراسم فان سرق ثانية قطعت رجله
اليسرى من اصل الساق ويترك له القدم والظاهر سقوط لفظ المؤخر وفي الوسيلة
وساويها ان يعود السارق ويسرق بعد ان قطع يمينه ويلزم قطع رجله
اليسرى من مفصل القدم ويترك له العقب يعتمد عليها مع انه قال في الطهارة
وهما قبتا القدمين وحيث عرفت انه يقطع رجل السارق من الكعب بمقتضى الرواية
فلا بد ان يكون المفصل عنده كعبا وعن الجامع انه من الكعب وانه يبقى له عقبه
وفسر الكعب في الطهارة بقبة القدم وهذا يرجع الى ان الكعب عين المفصل وفي
المختلف قال الشيخان اذا سرق ثانيا بعد قطع يمينه قطعت رجله اليسرى من
اصل الساق قال في ط ويترك عقبه يعتمد عليها في الصلوة وقال في المقنعة
عقيب قوله من اصل الساق ويترك له مؤخر القدم يعتمد عليه عند قيامه في الصلوة
وقال السيد المرتضى في الرجل يقطع من صدر القدم ويبقى له العقب وخالف
فيه باقي الفقهاء فذهبوا الى انه يقطع الرجل من المفصل من غير تبقية قدم وقال
قال سلار يقطع رجله اليسرى من اصل الساق ويترك له القدم وهذه عبارة
ردية وقال ابو الصلاح وان سرق ثانيا قطع مشط رجله اليسرى من المفصل
دون مؤخر القدم في العقب وقال ابن حمزة ويلزم قطع رجله اليسرى من الناتي
في ظهر القدم ويترك العقب وقال الشيخ في طرف القطع عندنا في الرجل من
من عند معقد الشراك من عند الناتي على ظهر القدم ويترك ما يصلي عليه
وعندهم المفصل الذي بين الساق والقدم وفي رواية ابي بصير عن مولانا
الصادق عم فان عاد قطعت رجله من وسط القدم وفي رواية عبد الله بن
هلال عن الصادق عم انما يقطع الرجل من الكعب ويترك له من قدمه ما يقوم
به فيصلي ويعبد ربه وفي رواية اسحق او ضعيفها فليعتمد عليها انتهى والذي
يستفاد من صدر كلامه حيث قال وقال في المقنعة عقيب قوله الخ ان كلماتهم
كاكثر الروايات ناظرة الى ان غرضهم من عدم استيعاب القدم بالقطع انما

٢ واسحق بن عمار عن الكاظم عم
يقطع رجله من وسط القدم
ويترك عقبه يمشي عليها واده
لا وفي رواية سماعة عن الصادق
عم صح

انما هو ابقاء العقب ولهذا اعتبر الشيخان الذان اليهما المرجع في استكشاف الطريقة
وما عليه الفرقة باصل الساق الصريح في عدم ابقاء شيء من ظهر القدم ومع ذلك
لم يقنعا به وعقباه بقولهما ويترك عقبه ويترك له مؤخر قدمه وحيث كان الاخير
اصرح في اختصاص المؤخر بالابقاء وان العقب انما ترك من حيث انه مؤخر خصه
بالتعرض له لكن الذي يظهر من آخر كلامه ان الروايات متعارضة حيث رجح
رواية اسحق ولكن التحقيق انه لا تعارض بينها لان الكعب في اصل الساق والمفصل
هو الوسط كما صرح به بل اطبق عليه الفريقان فراجع ما قدمناه فظهر ان تعقيب
التحديد به في الروايات وكلمات الاصحاب بترك العقب دليل على ان هذا هو المقصود
من التحديد به بكلمة الى من غير فرق بين التعبير بوسط القدم او صدره ومعقد الشراك
والعظم الناتي والمشط والكعب ومفصل القدم ومفصل المشط واصل الساق
والا لم يكن لقولهم ويترك عقبه بعد الحكم بالقطع من الصدر وما يفيد مفاده
معنى فتدبر ومن الغريب ما في كشف اللثام في شرح قول المص قده فان عاد
قطعت رجله اليسرى من مفصل القدم قال هذه عبارته هنا وفي ساير كتبه
سوى التلخيص وعبارة المح وظاهر ما في النهاية ومجمع البيان من القطع من
اصل الساق قال اي المفصل بين الساق والقدم حتى لا يبقى من عظام القدم
الا ما بينه وبين عظم الساق ويسميه الاطباء كعبا ووافقهم المص قده ان
جعله من عظام القدم الا ما بينه وبين عظم الساق ويسميه الاطباء كعبا ووافقهم
ان جعله من عظام القدم الخ وشمله قول المص في الصحيح عم في خبر ابي بصير ذكره وابا ابراهيم
عم في خبر اسحق وعدكره في المقنعة ايضا انه من اصل الساق الا انه قال ويترك له مؤخر
القدم والظاهر انه لا يراد به العقب وكذا في المراسم من اصل الساق لانه قال ويترك
له القدم وفي الصحيح انه لعبادة ربه والظاهر سقوط لفظ مؤخر منه لنا وفي ف وط
والتلخيص انه من عند معقد الشراك من عند الناتي على ظهر القدم ويترك له ما يمشي عليه
وتفصيل ما في السرائر وذكر عبارته فقال وفي الكافي والغنية والمصباح انه من عند
معقد الشراك ويترك له مؤخر القدم والعقب ومقتضى هذه العبارة انها لا تقطع
من وسط القدم كما في المقنع وانما يقطع من عظامها الاصابع والمشط فيبقى الرسغ
والعظم الزورقي والنردي والعقب وما بينه وبين الساق من الكعب ووافقها
ما في الوسيلة من انه الناتي في ظهر القدم ويترك العقب ولعل ما يجيء فاقتص

على العقب ومستندهم قول الصادق ع في خبر سماعة وذكره وفي خبر عبد الله بن هلال
انما يقطع الرجل من الكعب ويترك له من قدمه ما يقوم به ويصلي ويعبد ربه ان كان
الكعب قبة القدم كما هو المشهور وفي الاشفا يقطع من صدر القدم فيبقى له العقب
وهو يحتمل الامرين والاقتصار على العقب على الثاني كاقتصار ابن حمزة ره وفي الجامع
انه من الكعب وانه يترك له عقبه وفسر الكعب في الطهارة بقبة القدم فالظاهر انه كذلك
وما نقله المصنف ره من المكان ثم تأويل عبارات الاصحاب على تفسير الكعب بما بين العقب
والساق من العظم الخفي يحتمل مفهوم العبارة الادلة انتهى فانه زعم اختلاف اصحابنا
في المسئلة واختلاف الاخبار بل زعم المناقضات بين ما في التلخيص وبين ما في سائر
الكتب العلامة ره مع انه في التذكرة فسر العظم الناتي بمعقد الشراك وفسره بمجمع الساق
والقدم مع ان الناظر في كلمات القدماء لا يخفى عليه ان المسئلة ليس فيها الا
قول بين من الفريقين وان الروايات لا تعارض بينها عندهم كما بيناه فراجع و
تظهر مواقع النظر في كلامه بالتأمل فيما مر وتدبر منها قوله وظاهرها في النهاية الخ
ضرورة انه لا فرق بين التحديد بمفصل القدم وبين التحديد باصل الساق حيث
ان اصل الساق احد طرفي المفصل فكل من العبارتين صريح في ان القطع من المفصل
ومنها قوله الا ما بينه وبين عظم الساق الخ فان الباقي على هذا من عظام ا
لقدم عظمان الكعب والعقب المقصود بالذات انما هو الثاني ولهذا حصر له
مام الباقي في العقب وكذا العلامة الا ما في السرائر وهو ايضا سخيف ومنها
قوله ويسميه الاطباء الخ فانك قد عرفت انها ليست تسمية منهم بل لا كعب اسما في العرف
الا عند العظم ومنها قوله ووافقهم المصنف الخ فانه لا معنى له اصلا ومنها قوله
الا انه قال الخ فان المؤخر والعقب متساويان بحسب المعنى الوصفي الاصلي والعقب
انتقل الى العظم لتعقبه ووقوعه في آخر عظام القدم ولو لم يكن المؤخر ظاهرا في
خصوص ما وراء الساق لم يكن العقب بحسب الاصل ايضا كذلك وما كان التنقل
محال وكيف كان فظهور المؤخر في العقب لا يصلح لصرفه فلو لم يكن قوله فيبقى له مؤخر
مؤيدا لقوله من اصل الساق لم يكن قادحا ومنها قوله وفي ف وط فان معقد
الشراك انما هو اصل الساق بالعيان مع ان العلامة قده هو الذي فسر العظم
الناتي بمعقد الشراك وفسره بمجمع الساق والقدم الذي هو عين المفصل فتوهم
اختلاف قوليه في التلخيص وغيره من عجيب الامور ومنها قوله وتفصيل ذلك

فان عبارة السرائر اوضح فيما زعمه اولا لان لفظة المشط عبارة عن تمام ظهر ا
لقدم والتعبير به احسن من التعبير بمفصل الساق والقدم وان تساويا بحسب الصدق
حيث ان فصل ظهر القدم من الساق مذهب الامامية وفصل الساق من القدم
مذهب المخالفين فمفصل الساق من حيث انه مفصل المشط محل للقطع على مذهبنا
فما في السرائر امتن واصرح مما يتصور في المقام فكونه تفصيلا لما توهم منافيا للقول
الاول عجيب والمشط بالمعنى الاخص ايضا لا يوافق هذا التوهم مع انه لا يسوغ كلام
ابن ادريس رحمه الله تفصيلا اصلا بل انما هو كغيره من حيث الاقتصار على التحديد من غير
تعرض لما يبقى بعد القطع منفصلا بل قوله ويترك له صريح في اختصاص الكعب و
بالابقاء وهو عين القولين الاولين مع ان هذا القول لا محصل له على ما زعمه
لعدم تعيين ما بين العقب واصل الساق وتعدد مصاديقه مع انه ليس في
الروايات ما توهمه ومنها قوله وفي الكافي الخ فان معقد الشراك قد عرفت انه
اصل الساق مع ان العقب مؤكد للمؤخر وما جعله محصل هذه العبارة مخالف لصريح
الاخبار وخلاف ما اجمع عليه الفريقان مع ان مؤخر القدم لو كان تركه دليلا
على هذا القول فكيف يكون دليلا على قول السابق عليه ومنها قوله ووافقهما
ما لا الخ فان الناتي ليس مقدما على الرسغ بالضرورة لعدم نتو هناك والعجب منه
قوله ولعله تسامح الخ فان التعرض لما يبقى انما هو للتفصيل وتوضيح المراد فكيف
يتسامح فيه وليس الا من قبيل حمل قول الشخص ان في الدار رجلين في مقام العد
بانه تسامح ولذلك لم يذكر الثالث وبالتأمل يظهر ما في بقية كلامه اعلى الله
مقامه والحاصل ان العظم الناتي وان كان غير المفصل الا انه حيث يوصل بها
لعظمان واقع في المفصل فلا فرق بين تحديد المسح بذلك العظم وبين تحديده
بالمفصل لوقوع ذلك العظم فيه ولهذا قال الرازي وقالت الامامية وكل من
ذهب الى وجوب المسح ان الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب الغنم والبقر
موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم والدليل
الآخر عندهم ان المفصل يسمى كعبا ومنه كعوب الرماح لمفاصلها وفي وسط القدم
مفصل فوجب ان يكون الكعب فظهر انه لا فرق فيما هو المتنازع عند اصحابنا
بين ان يقال انه العظم المستدير المسمى بهذا الاسم وبين ان يقال انه في ظهر ا
لقدم مفصلا وهو كعب فان الجمع دليل الاجتماع وهذا ايضا صريح في ان

المفصل كالعظم المستدير واقع في وسط القدم وعن الكشاف فانه لو اريد المسح
لقيل الى الكعاب او الكعب لان الكعب اذ ذاك مفصل القدم وهو واحد في
كل رجل فان اريد كل واحد فالافراد والا فالجمع واما اذا اريد العظم فهما
الناشزان وهما اثنان في كل رجل فتصح التثنية باعتبار كل رجل وكلام ايضا
المتقدم ايضا صريح في ان ذلك العظم موضوع تحت عظم الساق حيث يكون
مفصل الساق والقدم والمفصل يسمى كعبا المخاصلة نقل استدلال القائلين
بالمسح واجاب بان العظم المستدير موضوع في المفصل شيء خفي لا يعرفه الا
اهل العلم بتشريح الابدان والعظمان الناتيان في طرفي الساق محسوسان
لكل احد ومناط التكليف ليس الا امرا ظاهرا انتهى قال آية الله قده في التذكرة
ومحل المسح ظهر القدمين من رؤس الاصابع الى الكعبين وهما العظمان
الناتيان في وسط القدم وهما معقد الشراك اعني مجمع الساق والقدم
ذهب اليه علمائنا اجمع وبه قال محمد بن الحسن الشيباني لانه ماخوذ
من كعب ثدي المرأة اذا ارتفع ولقول الباقر عم وقد سئل فاين الكعبان
هيهنا يعني المفصل دون عظم الساق وقال الجمهور كافة الكعب هو العظم
الناتي عن يمين الرجل وشمالها لان قريشا كانت ترمي كعبي رسول الله صلعم
من ورائه ولنص اهل اللغة عليه ولا حجة في الاول على المطلوب والنص
لا بد له على التخصيص انتهى فهو اراد بيان تصادق العناوين المذكورة والوقوع
في وسط القدم وكونه معقد الشراك واراد مجمع الساق والقدم من معقد
الشراك لانه ليس الا هناك ثم استشهد باجماع الامامية على ان الكعب هو عظم الناتي
الموصوف بتلك الاوصاف المتطابقة ولكن فيه للنظر مواقع منها قوله لانه
ماخوذ الخ فانك قد عرفت ان كعب ثدي الجارية ماخوذ من الكعب الاسمي
فالامر بالعكس مع ان معنى هذا الكلام ليس ما زعم بل المعنى البدو والنهود
واين هذا من الارتفاع وكون هذا العظم كعبا امر مسلم وانما النزاع في وقوعه
في ظهر القدم فلا حاجة لاثبات اصل التسمية الى هذا التكلف ومنها قوله
وقال الجمهور كافة الخ فانه على خلاف الواقع وقد عرفت نقل اتفاق القائلين
بالمسح على ان الكعب هو ذلك العظم من الرازي وغيره وفي الذكرى بعد
ما ذكر اجماعنا قال وهو مذهب الحنفية وبعض الشافعية انتهى ومنها

ومنها قوله والنص لا بد له على التخصيص فانه سلم النص وحجيته وانكر دلالته
على التخصيص مع انك قد عرفت ان الامر بالعكس فان احدا من اهل اللغة
لم يجعل الظنبوب معنى للكعب وانما اشتبه الامر على الاصمعي فزعم كون ذلك
العظم الموسوم به هناك وهكذا حال غيره مع ان المصرح بذلك منهم ناص
به لنفي كونه ما في ظهر القدم كعبا كما عرفت اما علم الهدى فلانه اجتهاد لا شهادة
ولا وجه لاعتبار راي هؤلاء في مثل هذه المسئلة التي لا معنى للتقليد فيها
فمن ثبت اعتبار رايه كالفقيه في الفروع لا يعتد بمقالته في تشخيص الموضوع فكيف
يعتبر قول هؤلاء فيما هو من هذا القبيل مع انه مخالف الضرورة كما عرفت من الصحاح
مع انك قد عرفت عدم حجية مذهب الاول لان الكعب ليس الا الظنبوب لو اصحاب
اللغة حيث خفي عليه كعب القصب مع شيوعه وغاية وضوحه وتشخيص
جماعة به وقال في المختلف ويراد بالكعبين هيهنا المفصل بين الساق والقدم
وفي عبارة علمائنا اشتباه على غير المحصل فان الشيخ واكثر الجماعة قالوا
ان الكعبين هما العظمان الناتيان في وسط القدم الى ان قال لنا ما رواه
الشيخ في الصحيح عن زرارة وبكير ابني اعين عن ابي جعفر عم قلنا اصلحك الله
فاين الكعبان قال هنا يعني المفصل دون عظم الساق وما رواه ابن بابويه
عن الباقر عم وقد حكى صفة وضوء رسول الله صلعم الى ان قال ومسح على
مقدم راسه وظهر قدميه وهو يعطي استيعاب المسح لجميع ظهر القدم ولانه
اقرب الى ما حدده به اهل اللغة انتهى فهذا النص صريح في ان المفصل من
جهة محاذاته لذلك العظم الذي هو عند الاصحاب موضوع الحكم ومراد
من الغاية متحد معه محلا فلا فرق بين ان يقال يجب المسح الى ذلك العظم
المعروف وبين ان يقال يجب المسح الى المفصل وهذا الكلام يستفاد منه
امور الاول ان الواجب عند جميع الامامية استيعاب ظهر القدم بالمسح
طولا حيث ان الكعب عندهم هو المفصل بين عظمي الساق والقدم ولو
باعتبار اتحاده مع العظم المستدير بحسب المحل لانه موضوع هناك فالغاية
المفصل وهذا لا ينفك عن الاستيعاب لان الكعب واقع تحت عظم الساق
فلا يصل المسح اليه الا اذا وصل الى المفصل وهذا يظهر بالتامل في كلمات
الشارحين والحاصل ان مقتضى ما عليه الاصحاب هو الحكم بالاستيعاب

فانك قد رايت ان تعريف الكعب بالعظم الناشز في ظهر القدم وتعريفه بالمفصل
بين الساق والقدم وكذا معقد الشراك كعب اتفاقا مع انه عين المفصل
بالعيان وليس هذا الا من جهة انهما متحاذيان والحكم متعلق بذلك العظم
في محل المحاذات عن ان العلامة ره في التذكرة قال اعني من العظمين الناتيين
الذين هما معقدا الشراك مجمع الساق والقدم ومن المعلوم ان المجمع و
المفصل عبارتان عن معنى واحد في هذا المقام فان احدا لم يتوهم ان اختلاف
التعبير بالمفصل والمجمع والملتقى ناش عن الاختلاف في معنى الكعب بل اطبقوا
على اشتراك المعبرين في المذهب بل وقع التعبيران من شخص واحد كما رايت
ولا منافاة بين كون الاستيعاب الطولي مذهب الجميع وبين اتفاقهم على عدم
الاستيعاب عرضا كما انه لا منافاة بين وجوب استيعاب ظهر القدم بالمسح
وبين عدم دخول الغاية اي نفس المفصل في المسح فان وجوب الانتهاء اليه يكفي
في استيعاب ظهر القدم فان المفصل هو الحد المشترك ودخوله لا ينفك عن
ادخال شيء من عظم الساق فلا منافاة في ذلك ما اختاره المحقق من عدم وجوب
ادخال الكعب قال في المعتبر قد بينا انه لا يجب استيعاب القدم كلها بالمسح و
يكفي ولو قدر انملة من رؤس الاصابع الى الكعبين فلا بد من الاتيان بالغاية
وهل يجب ادخال الكعب في المسح الاشبه لا لرواية زرارة وبكير عن ابي
جعفر عم انتهى وقال قبل ذلك ولا يجب استيعاب الرجلين بالمسح بل يكفي
من رؤس الاصابع الى الكعبين ولو باصبع واحدة وهو اجماع فقهائنا
اهل البيت عليهم السلام لنا ان مسح الراس على بعضه والارجل
معطوفة عليها فيجب ان يكون لها حكمها ومن طريق الاصحاب رواية زرارة
وبكير ابني اعين عن ابي جعفر عم اذا مسحت بشيء من راسك او بشيء من قدميك
ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع فقد اجزاك انتهى وهذا الذي ادعى عليه
الاجماع انما هو عدم وجوب الاستيعاب به عرضا واما وجوب الاستيعاب
طولا فهذا الذي تردد فيه ثم اختاره وقد بينا سابقا ان التبعيض في الرجلين
انما هو بالنسبة الى العرض حيث ان الطول محدود بكلمة الى فما في رواية
الاخوين من قوله عم ما بين كعبيك عبارة اخرى عن قوله عم الى الكعبين فان
كل جسم محاط باطرافه واقع بينها وان كانت الاطراف عين الشيء بحسب

الحقيقة والمبدء والمنتهى حيث يعتبران من نفس الشيء متحدان معه بل الاتحاد
بينهما باعتبارهما لا بشرط كما هو الحال في جميع اجزاء المركبات الحقيقية والاعتبارية
بالنسبة الى الاجزاء الحقيقية والاعتبارية فالمعنى ان هذا المقدار المحدود
الذي لا بد من استيعابه استيعابه بالمسح كما هو مقتضى تعلق كلمة الباء بقوله تعالى
امسحوا انما يجب مسح بعضه وهذا لا معنى له الا التبعيض من حيث العرض
فما ذهب اليه المحقق في نفسه فاسد لما عرفت من ان كون متعلق الحكم ما بين
الشيئين وان اقتضى بينونة الطرفين لما وقع في البين ضرورة استحالة وقوع
شيء بين نفسه الا ان المغايرة الاعتبارية كافية ولولاها لم يتحقق التقابل
بين الاطراف لاتحادهما في الحقيقة ومع ذلك فلا منافاة في وجوب الاستيعاب
من حيث العرض ولعلك كنت في حيرة من تردد المحقق في وجوب الاستيعاب طولا
الى ان رايت كلاما في الذكرى فشغلني التعجب عما كنت فيه قال المحقق ظهر القدم
محل المسح كالمقدم في الراس بحيث لو وقع المسح على جزء منه يجزي كالراس و
يكون التحديد للقدم الممسوح لا للمسح يحتمل ذلك تسوية بين المعطوف و
المعطوف عليه ولحديث الاخوين عن الباقر عم ومنعه في المعتبر بعد التردد محتجا
بانه لا بد من الاتيان بالغاية ولا ريب انه احوط وعليه عمل الاصحاب انتهى
فان تعلق الى الكعبين بامسحوا مما لا ريب فيه ومع ذلك فكيف يحتمل ما احتمله
مع ان التعلق بالفعل لا معنى له الا كونه من قيوده فمقتضى اطلاق الامر بالمسح
استيعاب الرجلين بالمسح كما ان مقتضى اطلاق الامر بالغسل استيعاب الوجه وكلمة
الى دلت على انتهائه بالكعب فالاستيعاب يستفاد من نفس وقوع الفعل
على المغسول وكلمة الى تمنع من شمول الحكم لما بعدها ولولاها لشمل الحكم
جميع الرجل الا ان دخول كلمة الباء يمنع الدلالة على الاستيعاب ولولا كلمة الى
لساوت الارجل الرؤس فالاكتفاء بمسح اي جزء كان فالاستيعاب يختص بالطول لا
لسيقان الا بعد الغاية كما افاده المحقق وليس هذا الا من قبيل احتمال كون
الوجه اليد موردا للغسل ومحلا وليت شعري كيف لم يحتمل هذا المعنى في اليدين
ولم يكتف فيهما بغسل بعض منهما غاية الامر وجوب كون ذلك البعض واقعا فيما
بين المرفق الى اطراف الاصابع ولعل الذي منعه من ذلك ما توهموا من كون
الى بمعنى مع قال الواحدي كثير من النحويين يجعلون الى هنا بمعنى مع ويوجبون غسل المرفق

وهو مذهب اكثر الفقهاء ولكن قال الزجاج لو كان معناه مع المرافق لم يكن فائدة
في المرافق وكانت اليد كلها يجب ان تغسل ولكنه حد ما ينتهى اليه في الغسل انتهى فاستفادة
التحديد مستحيلة مع كونها بمعنى مع وهذا واضح ولكن الذى يستفاد من كثير
ان مقصودهم من هذا الكلام دخول الغاية في الحكم لان كلمة الى بهذا المعنى فانه
لو جاز فلا بد في الدلالة من قرينة وليس في الاية ما يدل على هذا المعنى وحيث
ان الدخول حكماً عندهم معلوم زعم بعضهم انه من جهة ان الى بمعنى مع و
هو غير جائز في المقام وليس من قبيل قوله تعالى من انصارى الى الله تعالى وقوله تعالى
ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم وقول امرء القيس لهم كفل كالدعص لبده الندى
الى حارك مثل الرتاج المضبب فان الاول بمعنى في السلوك والثانى ضمن الفعل
معنى الانضمام وعلى هذا القياس كل ما يوهم كون الى بمعنى مع بل لا معنى لها
الا الغاية والحاصل ان كون التحديد للممسوح والمغسول لا يجامع التعلق
بالفعلين فلا مجال للوسوسة في فهم الغاية واما وجوب الاستيعاب فاستفادته
لا يتوقف على ذلك بل انما الغاية ما نعته كما عرفت فظهر وضوح دلالة الاية
على الاستيعاب بالنظر الى الغاية واما ما استند اليه في الذكرى للعدم من
التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه فلا محصل له حيث ان العطف لا يقتضى
الا التشريك فيما قبل المعطوف عليه لا المشاركة في الاحكام الخارجية عن القضية
وانه قياس مع الفارق لا يلتزم به اهله واى دلالة بالعطف في قضية على
الاشتراك في جميع القضايا فوجوب المسح على الرجلين وكونه ببعضها يستفادان
من العطف واما عدم كون المسح محدودا في الراس فلا ينافى كونه محدودا في
الرجلين ولا دلالة للعطف على التشريك في عدم التحديد بالضرورة واما حديث
حرفي فقد عرفت انه لا يدل على ما تدل عليه الاية والتبعيض فيهما انما هو بالنسبة
الى العرض وكيف كان فقوله وعليه عمل الاصحاب يستفاد منه الاجماع على وجوب
الاستيعاب الطولى فان التزام الاصحاب بهذا العمل مع انه على خلاف الاصل
مع عدم التزامهم بالاحتياط في غيره من الموارد ولا وجه له الا وجوبه عندهم
بالجملة فالكلام في الاستيعاب في مقامين الاول استيعاب ما بين اطراف
الاصابع الى الكعبين وادخل الغاية والتأمل فيه ناش عن عدم الاطلاع
على معنى تعلق الحرف بالفعل مع ان الحكم كاد ان يكون من ضروريات المذهب فلا

فلا مجال للتأمل فيه لكن هذا غير ما كنا بصدد استفادته من عبارة المختلف وتشبيه
بعد ذلك الثانى استيعاب ظهر القدم بالمسح طولا وهذا اذا ثبت يكشف عن ان الغاية
هو المفصل فان الظاهر هناك اعظم الساق فلو كان معنى الكعب مشتبها على احد
مرددا بين ما هو قبل ملتقى العظمين وبين نفس الملتقى لظهر له من هذا الحكم ضرورة
عدم تجاوز الحكم غايته وحيث ان المفصل عند الجميع هو الكعب المتعلق به الحكم في
هذا المقام بمعنى انه الغاية وان الملتقى ذلك العظم الواقع فيه بدليل اتحادهما عندهم
في هذا المقام كما انه تنقيح الاستيعاب وان قلنا بعدم دخول الغاية ثم ان العلامة
ره في المختلف استفاد الاستيعاب من رواية ابن ابى نصر وفيه كلام ووجود دليل اخراج المفصل
هو الكعب بمعنى ان الحكم ينتهى اليه ولو باعتبار وجود العظم الناتئ هناك ولكن فيه نظر
فان المسح على ظهر القدم اعم من مسح بعضه فهو كالمسح على القدم الذى لا يدل على الا
ستيعاب فالرواية انما دلت على عدم استيعاب القدم ظهرا وبطنا بالمسح وتخصيص
المقدم به واما الاستيعاب فلا بل جميع روايات الوضوء اظهر في هذا المعنى من هذه
الرواية ومما يماثلها في التعبير ففي رواية داود بن فرقد قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول الى ان قال ويمسح راسه ورجليه فان الظاهر بمقتضى الاطلاق الاستيعاب
كالغسل فلا فرق بين ان تقول اغسل وجهك وذراعيك وبين ان تقول امسح راسك
ورجليك في افادة الاستيعاب بمقتضى الاطلاق كما بيناه سابقا وقد ثبت عدم
الوجوب في الراس وفي باطن القدمين وفي ظاهرهما من جهة العرض فيبقى الاستيعاب
من جهة الطول في القدم خاصة حيث ثبت تقييد الرجل بالقدم واراده منه فهذا الاستدلال
مع قطع النظر عن تلك الرواية وان كان من الوهن بمكان الا انه احسن مما استند اليه حيث
ان التعدى بعلى انما يدل على ان المقصود وقوع المسح على الظاهر وان النظر الى
الاستعلاء والذى هو من خصوصيات القضية فلا يستفاد منه الا عدم وجوب
مسح الباطن فلا يبقى على اطلاقه فان القضية سيقت لافادة هذه الخصوصية
فتبين انها من غير هذه الجهة في مقام الاهمال والاجمال فكيف استند الى هذه
الرواية المشتملة على كلمة على وترك رواية الصدوق لها مرسلة مع ان هذه الرواية بعينها
سنده اظهر فيما رامه فقد روى الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن
اسمعيل عن فضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة قال قال ابو
جعفر ع الا احكى لكم وضوء رسول الله ص فقلنا بلى فدعا بقعب فيه شيء من ماء فوضعه

بين يديه ثم صبه عن ذراعيه عشر منه كفه اليمنى ثم قال هكذا اذا كانت الكف طاهرة
ثم ملاها ماء فوضعها على جبهته ثم قال بسم الله وسدله اطراف لحيته ثم امرّ يده
على وجهه وظاهر جبينه مرة واحدة ثم غمس يده اليسرى فغرف بها ملاها ثم وضعه
على مرفقه اليمنى فامرّ كفه على ساعده حتى جرى على اطراف اصابعه ثم غرف بيمينه ملاها
فوضعه على مرفقه اليسرى فامرّ كفه على ساعده حتى جرى الماء على اطراف اصابعه ومسح
مقدم راسه وظهر قدميه ببلة يساره وبقية بلة يمناه قال وقال ابو جعفر عم ان الله
وتر يحب الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلث غرفات واحدة للوجه واثنان
للذراعين وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وما بقى من بلة يمينك ظهر قدمك اليمنى
وتمسح ببلة يسارك ظهر قدمك اليسرى قال زرارة قال ابو جعفر سال رجل امير المؤمنين
عم عن وضوء رسول الله صلعم فحكى له مثل ذلك وبالجملة فلا اشكال في ظهور
امسح ظهر قدمك في الاستيعاب بمجرد قوله فمسح عليه فان الثاني لا يدل على اختصاص
الظهر بالمسح كقولك فرش على الدار وفرش وبنى الدار على الدار واكثر روايات الباب
لخلوها من كلمة على والتعدي بالنفس نعم لو كان ظهر القدم منصوبا وكان مقدم
الراس مخصوصا بدخول كلمة على بان تقول ومسح ظهر القدم قدميه وعلى مقدم راسه
لكان دالا على المطلوب فيتغير الاسلوب مع انه كان دالا على استيعاب جميع الظهر
بالمسح ومجرد الطول لا يصدق عليه انه تمام الظهر ومن المعلوم عدم وجوبه مع
ان الفعل ليس مشتملا على ترك المندوبات فمن اين تستفاد الوجوب بل لا اشكال
في اشتماله على بعض المندوبات فمن اين يستفاد الوجوب بل لا اشكال في اشتماله
على بعض المندوبات وبالجملة فلا اشكال فانه سهو من قلم الشريف والذي يدل على
الاستيعاب صريحا صحيح الاخوين فانه عم عيّن محل الكعب في المفصل وهذا
لا يجوز الا اذا لم يكن من هذا العظم شيء قبل المفصل او يكون ذلك العظم داخلا
في المسح كله فلا يجوز الاكتفاء بمسح ما يحاذي اقل جزء منه فالمتيقن المعلوم
من هذا الكلام ان الغاية انما هو المفصل واعتماد الاصحاب قاطبة على
هذه الروايات واستدلالهم بها يدل على اجماعهم على ما يشتمل عليه والا لكانوا
ينبهون على اشتمالها على ما لا يلتزمون به ولو كان هذا الخبر عندهم معارضا
لسائر الاخبار كما يتوهم لم يسكتوا عنه وما صححوا بل كانوا يتصدون للعلاج
وكذا لو كان دالا على خلاف مذهبهم من الكعب فكيف اعرضوا عن التعرض له

لمنافاة هذا الخبر فكونه صحيحا معروفا معمولا به عند الجميع يدل على ان مضمونه
مجمع عليه بل استدل الشيخ ره في التهذيب على خلاف والمحقق قده في المعتبر بهذا الخبر
على ان الكعب هو العظم الناتي في ظهر القدم وهذا لا يتم الا بناء منهم على ان العظم
الناتي الذي هو في ظهر القدم ينطبق على المفصل وتدل على وجوب الاستيعاب
صريحا الخبر ما رواه احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا عم فان المسح الى
الكعبين في كلامه مفسر بقوله الى ظاهر القدم ومن المعلوم ان ظاهر القدم انما
هو محل المسح ولا معنى لجعله غاية الا بارادة نهايته فمعنى قوله مسحها اصابعها الى الكعاب
القدم ان المسح انما ينتهي بانتهائه ولذا فسره ولدفع توهم ارادة ما كان معروفا
عند الناس من ارادة الظنبوبة من الكعب فهو اراد ان استيعاب ظهر القدم
بالمسح وانتهائه عند عظم الساق لا يكون الا لكون الكعب هناك وهذا يدل
على ان ما اراد السائل ان يفهمه من بيانه عم هذا المعنى وهو المسح الى الكعب
وبيّنه عم بفعله فافهم الراوي بقرينة سؤاله ان الامام عم مسح جميع ظهر
القدم طولا لافادة ان الكعب في المفصل لا قبله ولا بعده كما فهم الاخوان الجليلان
جزاهما عنا خير الجزاء من اشارة الباقر عم وبما حققنا ظهر ان الكعب عند انتهاء
ظهر القدم بمقتضى هذه الرواية الصحيحة وبالبيت اية الله قده استدل بهذه الرواية
على الاستيعاب دون مرسلة ابن بابويه قده فظهر ان الاستيعاب طولا مما
اتفقت الكلمة عليه وان الغاية عند اصحابنا انما هو اصل الساق الذي هو
موضع القطع في السرقة اجماعا وقول اية الله قده ويراد بالكعبين عنها اشارة
الى ان الكعب وان كان في الاصل اسما لذلك العظم الواقع تحت الساق
وهو المراد في الاية الشريفة فهو الغاية للمسح الا ان موضوع الحكم في المسح بشرة
القدم ومسح البشرة الى ذلك العظم لا معنى له الا انتهائه الى اصل الساق فان
الوصول اليه لا محالة ان الجلد مع انه ليس بدلا ولا وجها صار رغما حال [illegible]
غسلا للعضوين بل غسل الشعر المحيط ومسحه فقد عرفت انه غسل البشرة
ومسح لها حقيقة لا تنزيلا فليس مقصوده ان الكعب في هذا المقام له معنى مغاير
لما يراد به في مقام اخر فتدبر ويدل على ان الكعب في اصل الساق انه صح ما ورد
في السقي بالماء المباح وروى ابو داود باسناده عن ثعلبة بن ابي مالك انه
سمع كبراءهم يذكرون ان رجلا من قريش كان له سهم من بني قريظة فخاصم رسول الله

صم في مهزور السيل الذي يقتسمون ما هو وفصل بينهم رسول الله صم فان
الى الكعب يحبس الاعلى للاسفل وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان
رسول الله صم قضى في السيل المهزور ان تمسك حتى يبلغ الكعبين ثم يرسل
الاعلى على الاسفل وروى اصحابنا ان الاعلى يحبس الى الساق للنخل والشجر
الى القدم وللزرع الى الشراك رواه الشيخ قده في المبسوط معتمدا عليها وتظهر
منه ان هذه الروايات متأيد بعضها ببعض ولا يمكن الا بان يكون التحديد
بالكعب وباصل الساق متوافقين فالكعب في اصل الساق وفي المختلف
قال الشيخ قده في النهاية قضى رسول الله صم في سيل وادي مهزور ان يحبس
الاعلى على الذي هو اسفل منه للنخل الى الكعب وللزرع الى الشراك وقال في المبسوط
روى اصحابنا ان الاعلى يحبس الى الساق للنخل وللشجر الى القدم وللزرع الى
الشراك والذي رواه في التهذيب ما عن عقبة بن مهزور يعني اذا كانا عرضين
لانهما لا يمنعان من وصول الماء الى الرجل بقدر ما يجب فيه عليه المسح انتهى
يدل على ذلك حيث ان التركين في العرب يعقدان على اصل الساق فاعتبار هذه
الخصوصية في النعل معللا بانه هو الذي لا يمنع من تحقق المسح الواجب وجعم
الى ان الواجب وصول الماء الى اصل الساق فلا بد من كون النعل الذي
يجوز المسح عليه من غير استبطان متصفا بهذه الصفة الخ فمما يظهر
من المختلف ان الكعب في لسان علمائنا اجمع في هذا المقام عبارة عن المفصل
بين الساق والقدم وان اختلف التعبير فانه لا ينافي اتحاد المراد فانك
قد عرفت تصادق جميع المفاهيم على المفصل باعتبار اتحاده مع العظم
الواقع تحت الساق المسمى بهذا الاسم من حيث المحاذات فان المسح
انما يقع على الجلد او على الشعر المحيط به فالممسوح كعب عرفا من حيث انه
هو كما عرفت كما هو الحال في جميع الاعضاء وقد رايت ان التعبير بالعظم
الناشز والقبة والوسط والصدر واصل الساق ومفصل الساق والقدم
ومفصل المشط وملتقى الساق والقدم ومعقد الشراك عندهم سواء ولم
يستشكل من يصرح بانه العظم الناشز فيما دل علي من الروايات على انه المفصل
بل يستدل بها عليه وكذا القائل بانه قبة القدم ومن يحكم بوجوب قطع الرجل
الساق من صدر القدم لا يورد على من يحكم بوجوبه قطعه من اصل الساق

الساق ولا يعده مخالفا ولا يستشكل في احد منها فيما دل على وجوب القطع من الكعب
فالاختلاف في التعبير من العلماء لو كان منشأ من الاختلاف في الراي ما كان للاجماع
على الحكم معنى وكذا الاستناد الى رواية تدل على خلافه في مذهب الشخص حال وليس
من طريقتهم السكوت عن قول المخالف والدليل المعارض فبالتامل فيما مر من ا
الكلمات والروايات يظهر اتفاقهم على ان الكعب منها هو المفصل بين الساق
والقدم الثالث ان هذا المعنى اي كون مرادهم من العظم الناشز وغيره وقبة
وغيرها من الوضوح بمثابة يطلع عليه كل احد من كان من اهل الصناعة نعم
ليس بمثابة يظهر للاجانب فمن ليس محصلا لا يعرف مرادهم وهذا لا ينافي
وضوح المراد عند اهله وهذا المعنى ظاهر مما مر حتى ان مذهبنا مما لا يخفى على
المخالفين وقد عرفت ان هذه الزهري حتى لم يتوهم احد من الطرفين كعبا وتعميم
استعمال هذه اللفظة في الزهري واحد منهم من احد بل اطبقوا على ان المسمى
بهذا الاسم عظم واقع في ملتقى الساق والقدم وانما وقع الخلاف في التعيين
بل هذا العظم في لسان العرب اسمه المشط فانه عند العامة من الساق الى الاصابع
وبالجملة فهذه الدعوى يحل الدعوى بين اصحابنا وضوح المراد عند اهل الصناعة
لاشتمال كلماتهم على جهات واضحة عندهم كاشفة عن ارادتهم من الكعب ذلك
العظم الثانية عدم كون بياناتهم في هذه المسئلة بحيث يظهر المراد منها للاجنبي
عن الفن الذي ليس من اهل التحصيل كما هو الحال في كثير من المطالب المدونة
في الفنون ولهذا لا يمكن الانتفاع من الصحف وان بالغ المصنف في التوضيح
قال اية الله قده في التحرير لكل علم اسرار لا يطلع عليها من الكتب فيجب اخذها
من العلماء ولهذا قال من اخذ العلم من افواه الرجال ونهى عن الاخذ ممن
اخذ علمه من الدفاتر فقال لا يغرنكم الصحفيون اما الاول فلما ظهر من وضوح
المراد حتى عند المخالفين وتعبير شخص واحد بعبارة مختلفة الذي يكشف
عن اتحاد المراد وعدم توهم تعارض ما دل على التحديد باصل الساق و
ما دل على التحديد بالكعب الى غير ذلك مما مر واما الثانية فلما ترى
من خفاء المطلب على مثل الشهيد ره في اول النظر وان اتضح له بعد التامل
ولهذا عدل عنه ووافق العلامة ره بالاخرة وبما حققناه ظهر ما في
كلام الشهيد ره في الذكرى ومن تبعه ولا باس بالاشارة الى بعض ما في

بعض الكلمات قال في الذكرى تفرد الفاضل بان الكعب هو المفصل بين الساق
والقدم وحمل عبارة الاصحاب كلها عليه وجعل مدلول كلام الباقر عم
محتجا برواية زرارة عنه عم المتضمنة لمسح ظهر القدمين وهو يعطي الاستيعاب
وبانه اقرب الى حد اهل اللغة وجوابه ان الظهر المطلق هنا يحمل على المقيد
لان استيعاب الظهر لم يقل احد منا وقد تقدم قول الباقر عم اذا مسحت
بشيء من راسك او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع فقد
اجزاك ورواية زرارة واخيه بكير وقال في المعتبر لا يجب استيعاب الرجلين
بالمسح بل يكفي المسح من رؤس الاصابع الى الكعبين ولو باصبع واحدة وهو
اجماع فقهاء اهل البيت عم ولان الرجلين معطوفة على الراس الذي يمسح بعضه
فيعطيان حكمه وقال في موضع اخر يجزي ولا انملة وقد تبع المفيد قده في ذلك
حيث يجزيه ان تمسح على كل واحد منهما براس مسبحة من اصابعها الى الكعبين
واهل اللغة ان ارادهم العامة فهم يختلفون وان اراد لغوية الخاصة فهم
متفقون على ما ذكرناه حسب ما مر ولانه احداث قول ثالث مستلزم رفع
ما اجمع عليه الامة لان الخاصة على ما ذكرنا والعامة على ان الكعبين ما
نتاعن يمين الرجل وشماله مع استيعاب الرجل ظهرا او بطنا ومع ادخال
الكعبين في الغسل كالمرفقين انتهى ومحصل مرامه على ما نظهر بالتامل في اطراف
كلامه ان الكعب عبارة عن محدب الزورقي وزعم ان هذا هو الذي اجمع
عليه اصحابنا واما مفصل الساق والقدم فلم يتوهم احد كونه كعبا الا
العلامة وقد عرفت انه هو الذي تفرد بان الكعب جزء من الزورقي وهو
محدبه فان هذا المعنى مما لم يطلق عليه لفظ الكعب حتى غلطا فان المعنى
الصحيح انما هو ذلك العظم المعروف الذي يلعب به والمعنى الغلط الذي
توهم العامة انما هو المنجم فاطلاق الكعب بالمعنى الاسمي على محدب الزورقي
غلط لم يصدر من احد اطلاقه ولم يذهب احد من الفريقين الى انه الموضوع
للحكم الشرعي بل الخاصة مطبقون على انه ذلك العظم الواقع تحت الساق
الذي هو من عظام القدم واكثر العامة على انه المنجم بل قد عرفت ان
كون الكعب بالمعنى الاسمي ذلك العظم امر معلوم وانما وقع الاشتباه
في معرفته لتعريفه باوصاف توهم انطباقها على المنجم من قبيل كونه تحت

الساق واشتماله على التوبيخ ان المنجم ليس فيه شيء من تلك الاوصاف بل الا
بحسب التمام على ان ذلك العظم من عظام القدم والمنجم لا ريب في انه من الساق
وقد تبين بما حققناه سابقا ان الفاضل قده لم يذهب الى ان الكعب عبارة
عن المفصل بل انما اختار ما عليه الخاصة من انه ذلك العظم لكن في مقام
المسح لا فرق بين المفصل وذلك العظم الا ان الجلد بل الشعر بين العضو
من حيث اللصوق فلم يذهب الى انه المفصل ولم يتفرد بما ذهب بل الشهيد قده
هو الذي تفرد بانه محدب الزورقي وعبارات الاصحاب بين صريحة فيما ذكره
كمعقد الشراك وبين ظاهره فلا حاجة الى حملها على ما ذكره بل قد تبين ان
اصحابنا قدهم نفوا ما عليه العامة واثبتوا انه في ظهر القدم وكونه في القدم
ذلك العظم لا غيره من الواضحات عند الجميع على ما عرفت ومن الغريب انه لم
يجعل مدلول كلام الباقر عم مع صراحته فان المفصل صريح في اصل الساق
مع انه ليس من كلامه عم بل من الراوي وليس من الامام عم الا الاشارة
فكيف كان فلم يجعل مدلولا بل من الغريب احتجاجه به لما ذهب اليه وا
تفرد به مع ان حدب الزورقي ليس مفصلا واعظم من ذلك توهمه ذهاب
العلامة الى وجوب الاستيعاب عرضا فتصدى لابطاله مع انه اجنبي عن مسئلة
الكعب ومحل الغلط صريح كلامه وقد بينا ما فيه سابقا بما لا مزيد عليه واما
ما ادعاه من انه اقرب الى ما حده اهل اللغة به فلما عرفت من ان المفصل
من حيث هو كعب معظم وهذا المفصل من حيث اتحاده مع ذلك العظم
الذي لا ريب في كونه كعبا اسما فيه جهة اخرى لا طلاق في اللفظ عليه بل قد بينا ان
من توهم ان المنجم كعب ليس من اهل البصيرة وانما هو من قبيل تطبيق بعض الاكراد
اوصاف الحمام على المنارة فمن انكر كون الكعب في ظهر القدم ليس منكرا لكون
ذلك العظم كعبا وانما خفي عليه وجود هناك فتوهم ان المنجم ذلك العظم
كتوهم الكردي ومثل هذا لا يدخله في المسئلة نفيا لا ولا اثباتا لان ما
ذهب اليه الزرارة قده مما اتفقت عليه كلمة اللغويين فان الخلاف فانما
هو في التطبيق لا ذات المسمى وقوله واهل اللغة ان اراد منه اللغة من الغرائب وضرورة
ان اللغويين لا يختلف مذهب اهلها باختلاف الاديان فكون اللغوي
من العامة او من الخاصة لا مدخل له في تفسير لفظ الكعب في كتب

اهل اللغة انما هو من الفقهاء وهو اجتهاد منهم في الكتب التي اعدّها لمعرفة الكتاب
والسنة فالاختلاف انما هو بين فقهاء الفريقين في تشخيص المراد في الاية لا بين
اللغويين ثم ان ما نقله عن كتاب فائت الجمهور فقد عرفت دلالته على خلافنا لا العلامة
فكل ما ذكره دليل عليه لا له ثم قال نعم لو قيل بوجوب ادخال الكعبين في المسح
اما بجعل الى بمعنى مع واما لادخال الغاية في المغيا لعدم المفصل المحسوس
قرب مما قاله وان لم يكن اتيا الا ان ظاهر الاصحاب والاخبار بخلافه ويؤيده
النص على المسح على النعلين من غير استبطان الشراك كما تقدم ورواه الاحول
عن الباقر عم قال ولا يدخل اصابعه تحت الشراك وصرح في المعتبر بعدم
دخولهما محتجا برواية زرارة المذكورة انتهى وفيه ان الكلام انما هو في
الغاية وتعيينها فالعلامة قده ذهب الى ما استقر عليه مذهبنا ان الغاية
انما هو المفصل بين الساق والقدم والشهيد قده زعم ان الغاية انما هو
غاية الارتفاع من محدب الزورقي ولا يمكن ان يقال ان العلامة قده اراد
بقوله ان الكعب هو المفصل ان الكعب من محدب الزورقي فانه لدخوله
في المسح تقرب من المفصل كلا ان هذا مما لا يكاد ان يصدر من عاقل فان
تعريف الكعب بالمفصل وتحديده به من دخول الكعب في المسح وانكار المفصل
المحسوس مكابرة للحس ومن الغريب استناده في عدم الدخول الى النص على
المسح على النعلين من غير استبطان الشراك فان الشراك لا ينعقد على المفصل
واين معقد الشراك من محدب الزورقي وكون الى بمعنى مع مما عرفت انه
من الاغلاط ثم قال ولك ان تقول ان كان هذا تحديدا للمسح وجب
ادخال الكعبين فيه كالمرفق وان كان تحديدا للممسوح فلا يجب
البلوغ الى الكعبين فضلا عن دخولهما لانه لا يراد به الاستيعاب
قطعا بل المراد به بيان محل المسح وبالجملة دخولهما احوط انتهى وفيه
ما عرفت من ان تعلق كلمة الى بقوله تعم وامسحوا مما لا ريب فيه وح
فلا معنى لكونه تحديدا للممسوح ومع ذلك فلا دلالة له على الدخول لما
حكم بدخول المرفقين انما هو لاستفادة ان الموضوع هو الذراع وان
التحديد لبيان الموضوع مع انهم التزموا بانها في اليدين تحديد للمغسول
نقضا عن التنكيس في الغسل ومع ذلك التزموا بوجوب الاستيعاب في الجملة

وبالجملة فلا ملازمة من الطرفين ولا مورد دخول الغاية وعدمه مدار
كون الغاية للمسح والممسوح وما ادعاه من انه ان كان تحديدا للممسوح
فلا يجب البلوغ الى الكعبين مستدلا له بانه لا يراد به الاستيعاب قطعا مصادرة
واضحة بل استدلال بالقطع الجزاف مع ان الضرورة على خلافه فان الاستيعاب
مقتضى الاطلاق وذكر حدود الموضوع لا يصلح لان يمنع من دلالة اطلاق
تعلق الحكم على الاستيعاب فهل يتوهم ان ذكر حدود النهار من الفجر وزوال
الحمرة يمنع من استفادة الاستيعاب مما دل على وجوب الصيام بقوله تعم
وهكذا الشهر كلا ثم كلا فليتدبر في تمام هذه الكلمات ما يرجع الى محصل الاقوال
وبالجملة دخولهما احوط وهو ابين من البديهيات وليس اظهاره من وظيفة
مثل هذا الكتاب مع ان ادخال الغاية امر اجنبي عن المقام وهو تعيينه
وتعريفه وقال قيل ان الكعبان عندنا معقد الشراك وقبتا القدم وعليه
اجماعنا الى ان قال لاشتقاقه من قولهم كعب اذا ارتفع ومنه كعب ثدي
الجارية اذا علا ثم ذكر ما افاده عميد الرؤساء في كتاب الكعب وفيه
ان الذي ادعي عليه الاجماع لا ينطبق عليه الاجماع لا ينطبق الا على اصل ا
لساق فانه معقد الشراك وقبة القدم على ما تقدم وما استند اليه من
الاشتقاق تبين فساده وان الكعب مأخوذ من الوصل وهو موصل شيئ
باخر المختص في ذلك وهو غالبا انما هو الاسفل ومنه نقل الكعب مكعبا لعله
تعيين جهة منه للوضع على شيء اخر ووصله نعم من خواص المعنى الاسمي هو النتو
فان ذلك العظم يختص به بحيث صار من ظاهر خواصه ولشبهه ثدي الجارية
اذا بدى للنهود فالنتو مأخوذ من الكعب لا انه مأخوذ من العلو وهذا
التوهم الفاسد هو الذي دعاه الى الالتزام بما لم يتوهم احد من ان الكعب
هو المرتفع فلما لم ير في القدم موضعا ارفع من محدب الزورقي التزم
بانه هو كتوهم العامة انه المنجم بزعمهم اشتماله على النتو وكونه في اصل الساق
ولكن توهم الشهيد قده اعجب واغرب لوضوح فساد اصله ضرورة عدم
جواز اطلاق الكعب على كل مرتفع وعدم توهم احد كونه اسم الجزء
من عظم وقد تقدم ان ما ذكره عميد الرؤساء دليل للعلامة قده لا عليه
بل كلامه صريح في انه معقد الشراك ثم من اعجب الامور استدلاله برواية

الاحوص وليت شعري كيف يدل تعريف الكعب بالمفصل على انه محدب بالزو
وكيف يمكن ان يقال ان ارادة المفصل عن المفصل من جعل العلامة وكلام
ان الشهير فكلا تفرد بانه الكعب هو المحدب من الزورق وزعم اجماع عمل
عليه ودلالة الاخبار عليه وقد عرفت ان كونه معقد الشراك الذي اجمعوا
عليه انه الكعب كونه نابتا من قبيل كونه مفصلا والكل على خلاف الضرورة
وتبعه جامع المقاصد في هذا المقام كغيره من اغلب المقامات فقال
عند شرح قول المصنف قده وهما حد المفصل بين الساق والقدم ما ذكره
في تفسير الكعبين خلاف ما عليه اجماع اصحابنا وهو من متفرداته مع
انه ادعى في عدة من كتبه انه المراد في عبارة الاصحاب وان كان فيها
اشتباه على غير المحصل واستدل عليه الاخبار وكلام اهل اللغة وهو عجيب
فان عبارات الاصحاب صريحة في خلاف ما يدعيه ناطقة بان الكعبين
هما العظمان الناتئان في ظهر القدم امام الساق حيث يكون معقد الشراك
غير قابلة للتاويل والاخبار كالصريحة في ذلك وكلام اهل اللغة
مختلف ولكان المعتبرون من اصحابنا مثل عميد الرؤساء لا يرتابون في
ان الكعب هو الناتئ في ظهر القدم وقد اطنب عميد الرؤساء في كتاب الكعب
في تحقيق ذلك واكثر من الشواهد على ذلك على ما حكي من كلامه على
ان القول بان الكعب هو المفصل بين الساق والقدم ان اراد به جماعة
ان نفس المفصل هو الكعب لم يوافق مقالة احد من الخاصة والعامة
ولا كلام اهل اللغة ولم يساعد عليه الاشتقاق الذي ذكروه فانهم قالوا
ان اشتقاقه من كعب اذا ارتفع ومنه كعب ثدي الجارية وان اراد به
ما نتئ عن يمين القدم وشماله هو الكعب كمقالة العامة لم يكن المسح منتهيا
الى الكعبين والمعتمد ما قدمناه حكاية من الاصحاب وعليه الفتوى
انتهى ويرد عليه ما يرد على الذكرى فانه عين كلامه قوله وهو عجيب قد
عرفت ان معقد الشراك انما هو المفصل بالعيان فكل من سمع تعريف الكعب
بمعقد واطلع على حال النعل العربي وراى انه المفصل لا يتعجب منه انه
فهم واعتقد ان الكعب هو المفصل فان مرجع هذا التعجب الى التعجب الى
احد الامرين احدهما فهم معنى عقد الشراك من هذا اللفظ والآخر ادراك

ادراك امر وجداني محسوس ضروري وهو عقد الشراك على اصل الساق
فالعجب كل العجب من التعجب عن ادراك الضروريات واي دلالة في هذه ال
العبارات على خلاف ما ادعاه فهل ذلك العظم الحادي للمفصل ليس مشتملا
على النتو او ليس في ظهر القدم او ليس امام الساق او ليس معقد الشراك بل
قد عرفت ان شيئا من هذه الاوصاف ليس ثابتا لمحدب الزورق الا كونه
امام الساق لكن ليس هذا خاصة للكعب بل انما هو لدفع توهم كون المنجم
كعبا فتبين ان عبارات الاصحاب غير قابلة للتاويل الى ما زعم الشهيد
لصراحتها فيما افاده آية الله قده واما الاخبار فبين صريحة فيما افاده
آية الله قده كصحيحة الاخوين وبين ظاهرة في نفسها وعدم احتمالها
غير ما ذكره بالقرائن الخارجية فان كون الكعب عبارة عن عظم معين
موصوف بالاوصاف المذكورة كان امرا معلوما وانما الخلاف وقع
في معرفته وتعيينه فكل من انكر كونه هو المنجم فقد عرف ذلك العظم الواقع
تحت عظم الساق واطلع على وجوده هناك فنفى المنجم واثبته في ظهر
القدم وتعريفه بانه امام الساق لا انه هو الساق تصريح بان ذلك العظم
واقع هنا وان لم يعرف بروز المنجم وحيث انه لا قلق في ظهر القدم الا
ذلك العظم فلا ريب في صراحة كلام عميد الرؤساء فيما ذكره العلامة
قده والشواهد التي ذكرها انما تشهد على ذلك العظم لا المنجم قوله على
ان القول بان الكعب هو المفصل فيه ان المفصل كعب قطعا بل انما
يسمى ذلك العظم كعبا لوقوعه هناك وتمحضه لوصل عظم باخر نسبتها
الاطراد واجتهاد اهل اللغة لا حجية فيه والاستعمال انما يساعد
على ذلك وقد عرفت صراحة كلامهم في ان المفصل كعب فقوله لم يوافق
مقالة احد من الخاصة والعامة ولا كلام اهل اللغة قد عرفت فساده
واما الاشتقاق فلا يساعد الا على المفصل من حيث الوصل وما ذكروه
من الاشتقاق غلط وانما هو اجتهاد يبطله عدم الاطراد واعجب من ذلك
احتمال ان يكون مراد العلامة قده في المفصل هو المنجم فانك قد عرفت انه من
الساق واين معقد الشراك من المنجم وقد صرح العلامة قده بانه في ظهر
القدم واستدل على مذهبه بان ذلك على انه ليس من عظم الساق مع انه جعل

الضابط ما في صحيح الاخوين الصريح في نفي ما عليه المخالفون ولا ارى هذا الا
احتمالاً في كلام آية الله قدس الاكاحتماله في كلام الباقر عم وكيف يمكن ان يقال ان
الذي اختاره ما عليه اجماع الفرقة على ما هو صريح كلامه تغمده الله مما انعقد
اجماعهم على خلافه فهل يبقى من لم يسمع اختلاف الفريقين في الكعب فكون
مذهب العلامة ره ما عليه مع تصريحه باختياره لما عليه اجماع الامامية
مما لا يعقل ان يتفوه من له ادنى مسكة ومن العجب صدوره عمن تنبى بالحجج
ولم نزل نتلو لما الى هذا الزمان جزاء عن العلم واهله احسن الجزاء فتبين ان
ان الفتوى عليه ما عليه العلامة ره من ان الكعب هو ذلك العظم
الواقع في المفصل لدلالة على انه المحدب من الذورقي و في روض الجنان عن
عند شرح قول المصنف وهما مجمع القدم واصل الساق على المعتاد عند العلامة
وتبعه الشهيد ره في الالفية و في الذكرى ادعى اجماعنا وكثير ممن خالفنا
كسائر الحنفية و بعض الشافعية على انهما قبتا القدم عند معقد الشراك
و الاشتقاقه من قولهم كعب اذا ارتفع ومنه كعب ثدي الجارية اذا علا
قال قد كعب الثدي على نحرها في مشرق ذي صبح نائر فهو بالاشتقاق
انسب وكان الحج في المعتبر ادعى اجماع فقهاء اهل البيت عم على ذلك و يستدل
المتواتر عن اهل البيت عم كما روى عن ابي جعفر عم و قبله الشيخ ره في التهذيب
انه وصف الكعب في ظهر القدم وعنه عم في وصف وضوء رسول الله صم
ثم وضع يده على ظهر القدم ثم قال هذا الكعب قال واومى بيده الى
اسفل العرقوب وقال هو الظنبوب ولا ريب ان الكعب الذي يدعيه
المصنف ليس في ظهر القدم وانما هو المفصل بين الساق والقدم و المفصل
بين شيئين يمتنع كونه في احدهما انتهى وفيه ما عرفت ان معقد الشراك
وانما هو مجمع العضوين والاشتقاق قد تبين فساده مع ان كون ذلك
العظم الواقع في ملتقى العضوين كعبا مما لا ريب فيه ولم ينكر احد كون
الملتقى كعبا الا الجهل بوقوع ذلك العظم هنا ولا حاجة الى اثبات
كونه كعبا الى ملاحظة الاشتقاق فان كونه مسمى بهذا الاسم بل اختصاصه
بالتسمية مما لا يقبل الانكار والموضوع انما هو الكعب الاسمي لا الوصفي والا
لم يكن وجه لالتزام العامة بانه المنجم ضرورة ان الارتفاع في محدب الذورقي

الزورقي امر محسوس معلوم فالعدول عنه انما هو العدول ليس الا لا لانهم حيث لم يطلعوا
على وجود ذلك المسمى هناك ادعوا انطباق اوصافه عليه من النتو وكونه في اصل
الساق وقد صرح ابو عبيدة بانه الذي في اصل القدم بمراحل وكيف يمكن ان يتوهم
ان الساق ينتهي اليه وكون الكعب كذلك مما اطبقوا عليه ومن الغريب استدلالهم بما دل على
ان الكعب في ظهر القدم استنادا الى ان المفصل بين الشيئين يمتنع كونه في احدهما فان
الساق مركب على القدم واقع على ظهره قائم به فان العقب واقع تحته وليس وصل
الساق بالقدم من قبيل وصل انابيب القصب وبالجملة فاذا وصل شيء لظهر آخر كان في
مقام لم يكن المفصل خارجا عن الظهر مع ان المجمع والمفصل انما صار كعبا في مرحلة تعلق
الحكم على ما عرفت للمجازات والا فموضوع الحكم عنده اولا انما هو ذلك العظم الذي هو
من عظام القدم الواقع في ظهره قطعا فكونه في ظهر القدم انما هو لا بطال توهم انه
الظنبوب الذي عن اليمنة واليسرة فالاخبار تبطل توهم انه محدب الزورقي لانه
مثبتة حيث ان كون الكعب عظما واقعا في اصل الساق كان مفروغا عنه وحيث نطق
كونه عن اليمنة واليسرة وانه في ظهر القدم تعين انه ذلك العظم لا غيره لا امر فيه
واما حدبة الزورقي فعدم كونه كعبا معلوم من عدم انطباقه بالنتو وكونه في اصل
الساق والقدم ثم قال واحتج المصنف على مذهبه بما رواه زرارة و بكير ابنا اعين
عن ابي جعفر عم حيث سئل عن الكعبين فقال هيهنا يعني المفصل دون عظم
الساق وبما تقدم من وصف الباقر عم لوضوء رسول الله صم الى ان قال و مسح
على مقدم راسه وظهر قدميه وهو يعطي استيعاب المسح لجميع ظهر القدم وبانه
اقرب الى ما حدده اهل اللغة وانت خبير بعدم دلالة الحديث الثاني واما حديث
الاخوين فهو وان لم ينافي بين الاخبار وموافقة الاجماع مع ان الشهيد ره جعله
اول الادلة النقلية على قول جماعة الاصحاب انتهى وهذا كلام عجيب فهل يمكن تعريف
المفصل بلفظ اصرح منه فكيف يمكن ان يقال ان قوله عم ان الكعب هو المفصل المستفاد
من اشارته عم اليه وتعيينه بهيهنا لا يدل على ان الكعب هو المفصل وانه لا ينافي كون
المفصل هو المحدب الزورقي الذي لا مفصل فيه وهو من مجمع العضوين بمراحل
وكيف يمكن تاويل المفصل اليه واي داع على هذا التاويل الذي قضت الضرورة بفساده
ولا تعارض بين الاخبار كي يدفع بتاويل المفصل الى محدب الزورقي والاجماع انما
انعقد على ما افاده آية الله قدس كما عرفت وما زعمه مخالف للاجماع وضرورة

٣ مدعاه لا ينافي مدعى الجماعة فيجب حمله على ما يوافق الحديثين المتقدمين جمعا بين الاخبار وموافقة

اللغة والعرف وليس جعله اولا الا دلالة المكابرة صرفة ولا يخفى انه يرى على الناس
من جهة خفائه على شخص ولو كان ذلك الشخص مثل الشهيد رة واى دلالة للاستدلال
على الدلالة واى حجة لاجتهاد مجتهد على غيره واتفاق الآراء من حيث هو لا حجية
فيه فضلا عن فهم شخص واحد وان بلغ من العلم ما بلغ مع ان الشهيد قده لم يخطاء
في جعل الرواية دليلا لما عليه الاصحاب وانما اشتبه عليه ما ذهبوا اليه ثم قال واستدلاله ٢ واما
بقربه الى ما حدده اهل اللغة فقد اجاب عنه في الذكرى بانه ان اراد باهل اللغة لغوية
العامة فهم مختلفون وان اراد لغوية الخاصة فهم متفقون على ما قررنا ولا يخفى
ان العلامة اللغوى عميد الرؤساء صنف في الكعب كتابا مفردا واكثر فيه من الشواهد
على انه قبة القدم انتهى وفيه ما عرفت من ان التفصيل بين الفريقين في اللغة لا معنى له
والكتاب المذكور انما صنف لابطال ما تمسكت به المخالفون واثبات انه في ظهر القدم وقد
عرفت ان كل من اطلع على وجود ذلك العظم في القدم لم يتأمل في انه هو المراد بالكعب
وانما اشتبه الامر على من اشتبه من جهة عدم اطلاعه على ذلك وزعمه ان الموصوف
بالاوصاف المذكورة هو المجمع فلا يحتمل توهم عميد الرؤساء كون محدب الزورق كعبا
وقد عرفت تصريحهم بانه معقد الشراك وهو لا يحتمل غير المفصل والعقبة انما هو دون الكعب
الموضوع كما انه الوسط وسواء ظهر القدم على ما عرفت مما تقدم ثم قال الظاهر
ان تفسير الشهيد رة في الالفية له بانه ملتقى الساق والقدم على سبيل الاحتياط
لا الوجوب كما ذكره في البيان الكثرة التشنيع على الفاضل في القول بذلك حتى الزمه
خرق اجماع الكل واحداث قول ثالث مستلزم لرفع ما اجمع عليه الامة لان العامة
على ما ذكر والعامة على ان الكعب ما بين عن يمين الرجل وشماله انتهى وفيه ان كثرة
التشنيع من جهة مخالفة الاجماع فيما لا يحتمله احد من اهل اللغة لا تجامع الاحتياط
فيه والا لكان الانسب الاحتياط بالجمع بين المسح والغسل في الوضوء وليس هذا الا
خلاف في كتب الشهيد قده الا لانه خفى المطلب في الذكرى لعدم تامله في الطلب
على ما ينبغي وحيث بلغ من العلم ما بلغ واعطى التامل حقه عرف الحق واعترف
لانه في حال بنائه على ان هذا المعنى على خلاف العرف واللغة باجماع اهله
وعلى خلاف اجماع الامة يرى في صورة الجزم به مع انه لا يحتمل صحته ثم قال في
العجب من المصنف رة حيث قال في المختلف في عبارة علمائنا اشتباه على غير المحصل
مشيرا الى ان المحصل لا يشتبه عليه ان مرادهم بالكعب المفصل بين الساق والقدم

والقدم وان لم يفهم ذلك من كلامهم لا يكون محصلا ثم حكى كلام الجماعة منهم والحال
انه لو حاول فهم ذلك من كلامهم لم يجد اليه سبيلا ولم يقم عليه دليله انتهى وفيه ان العجب
ليس ممن يعرف معقد الشراك والمفصل واصل القدم وغير هذه من العناوين التي تظهر
من كلمات الفقهاء واللغويين والاخبار التسالم على تعريف الكعب بها على ما يشاء
مفصلا ويعتقد ان كل من كان من اهل التحصيل لا يخفى عليه مرادهم لما سمعته من
مشايخه ويرى من تصريحاتهم ولو في غير هذا المقام كقطع رجل السارق في
سبيل واو وبرهان وقد عرفت ان انحصار القول في المجمع وذلك العظم من البديهيات
فكيف يخفى على المحصل مراد اصحابنا وانما العجب من عدم تنبه هؤلاء الاساطين
الذين هم اركان الدين لمثل هذا الامر الواضح حتى بعد تنبيه آية الله قده بل تصدوا
للاعتراض عليه وتعجبوا من انهم لم يشاركهم في خطائهم واشتباههم والعجب منه
علامة آية الله قده بوقوع هذا الاشتباه انه قلت ان الامر اشتبه على سادات المحصلين
واساطين العلماء فكيف صح انه يقال انه لا يشتبه الا على غير المحصل والامر كذلك
لم قلت نعم لكن المقصود انه من الوضوح بمثابة لا ينبغي ان يخفى على المحصل وكثيرا
ما اشتبه على العالم ما لا يخفى الا على جاهل وليت شعرى اى دليل اقوى من
عدم كون حدبة الزورق مسمى بالكعب بل عدم تسمية ذلك العظم الواقع
في الحد كعبا اتفاقا بل بالضرورة اى ضرورة اجلى من اتصاف ذلك العظم بجميع ما
ذكروه من الاوصاف بخلاف ما زعمه بتبعا المتبع الشهيد الاول رة على ما هو
سميته وليس عدم الاستفادة من معقد الشراك الذى هو عنوان الكعب
في كلماتهم من عدم استفادة من المفصل المصرح في صحيح الاخوين ثم قال وكانه
معترض في ذلك لشيخنا ابى القاسم حيث رجحه ادعى اجماع علماء اهل البيت
عم على خلاف مدعاه كما تقدم النقل عنه انتهى وفيه ان العلامة اجل من
ان يتوهم مثل هذه العبارة بالنسبة الى شيخه خصوصا مثل المحقق قده وكيف يتصور
ان يصدر عن انسان في حق من اعترف جميع العلماء لبلوغه اعلى درجات
الفقاهة انه لا تحصيل له ولو فرض انه اشتبه عليه مراد الاصحاب قديما في هذا
المقام فهل يتوهم في حق الشهيد رة الذى اشتبه عليه الامر وغيره من الاساطين
انه لا تحصيل لهم فلو لم يكن هؤلاء من اهل التحصيل لم يبق من وراء الحجة البيضاء
قده وجمع ان نصير العلامة مع العلماء من يتصف بهذه الصفة مع ان العلامة

[illegible]

لكن من طريقنا التعريض بالنسبة الى احد ولم اره تعرض لشيخه مع ان كلام شيخه صريح
في موافقته له فانه قال في المعتبر الكعبان هما الناتيان في وسط القدم وهما معقدا
الشراك ومن المعلوم ان معقد الشراك انما هو اصل الساق لا المحدب الذى وراء
نتو الا الذى الى العظم وليس لوسط عندهم الا ما اتصل بالساق على ما بيناه
تفصيلا وقد عرفت ان البقية ائتم هذا الموضع فيوافقه ما فى الشرايع ومن
اعظم الشواهد على ذلك ان المح قده استدل على ما اختاره بصحيح الاخوين الصحيح
فيما افاده اية الله قده والحاصل ان كلام المح قده كغيره فان الاكثر عبروا بعبارته
فى المعتبر فلو كان هو مخالفا للعلامة ره لم يبق مجال لدعوى اجماع الاصحاب على
ما اختاره فلو كان ان هذا تعريض لجميع الاصحاب كان انسب بل كانه تعريض لنفسه
لان تعبيره موافق لتعبير المعتبر غاية الامر انه صرح بان المفصل والمح افاده بالا
ستناد الى صحيح الاخوين لكون معقد الشراك والناتى فى وسط القدم كعبا
ولراد المح البهائى قده ان ينصر العلامة قده فقال فى اربعينه محاكمة بين المتاخرين
والعلامة ره بيندفع التشنيع عليه والكعبان عند اكثر العامة هما العظمان الناتيان
عن يمين القدم وشماله واما عند اصحابنا فالذى ذكره متاخروهم انهما ا
لناتيان فى ظهر القدمين بين المفصل والمشط وظاهر عبارة اكثر علمائنا
بظاهرها مشعرة بذلك وذهب العلامة جمال الملة والدين طاب ثراه الى ان
الكعب هو المفصل بين الساق والقدم قائلا ان هذا هو مذهب اصحابنا
ونسب من فهم كلام الاصحاب غير هذا الى عدم التحصيل قال طاب ثراه فى المختلف
مسح الرجلين من رؤس الاصابع الى الكعبين ويراد بالكعبين هنا المفصل
بين الساق والقدم وفى عبارة علمائنا اشتباه على غير المحصل ثم نقل عبارة الا ٢ على ح
صحاب ثم قال لنا ما رواه الشيخ فى الصحيح عن زرارة وبكير الحديث وما رواه ابن
بابويه الحديث الى اخر ما تقدم وقال طاب ثراه فى كتاب منتهى قد تشتبه عبارات
علمائنا على بعض من لا مزيد تحصيل له فى معنى الكعب والضابط فيه ما رواه زرارة
فى الصحيح وذكر الرواية الاولى ثم ان جميع من تاخر عن عصر العلامة قده من
اعلام علمائنا انكروا هذا القول وشنعوا على العلامة قده فى نسبته الى علمائنا
تشنيعا بليغا وادعوا انه احدث قولا ثالثا قال شيخنا الشهيد قده فى
الذكرى تفرد الفاضل قده ثم نقل كلام المح والشهيد الثانى ثم قال اذا تفتش

اذا تفتش كلام هؤلاء المشايخ الثلثة على لوح خاطرك ظهر لك ان تشنيعهم
عليه طاب ثراه بيد ورجلي امور منها الاول ان قوله هذا خرق لما اجمع عليه الامة
من الخاصة والعامة واحداث قول ثالث لم يقل به احد منهم وكيف يدعى انه قال
اصحابنا الثانى انه مخالف لكلام اهل اللغة اذ لم يقل احد منهم بان المفصل كعب
الثالث انه مخالف للاشتقاق فان الكعب مشتق من كعب اذا ارتفع والمفصل
ليس كذلك الرابع انه مخالف لما وردت به النصوص عن ائمتنا عم الخامس
انه زعم ان عبارات الاصحاب موافقة له مع انها ناطقة بان الكعبين هما
العظمان الناتيان فى ظهر القدم فهذا حاصل ما شنعوا به عليه قدس الله روحه
وانا اقول انه من امعن النظر علم ان كلامهم عليه فى غير موضعه وتشنيعهم واقع
فى غير موقعه وحاشا العلامة ان يقع فى مثل هذه الغفلة ويخالف ما اجمعت
عليه الامة بل ما ذهب اليه هو الحق لا ريب فيه والصدق الذى لا شبهة تعتريه
والنقل الصحيح بذلك شاهد وكلام اصحابنا عليه مساعد وما ذكره
علماء التشريح يدل عليه وما اورده المحققون من اهل اللغة يرشد اليه
وكلام العلامة صريح فى نسبة هذا القول الينا وكتبهم مشحونة بالتشنيع
٢ به علينا ولنفصل هذا الاجمال بحيث لا يبقى للشك مجال لتطويل المقال صحيح
فيما ادعاه العلامة طاب ثراه غير قابل للتاويل ولذلك جعله فى المختلف
ادل دليل على ما ادعاه واقتصر فى المنتهى عليه ولم ينقل سواه والعجب
من شيخنا الشهيد قده فانه مع كمال حرصه فى الذكرى على نقل دلائل العلامة
قده ونقضها لم ينقل هذه الرواية فى جملة ما نقل مع انها هى العمدة فى ذلك
المدعى وعليها المدار فى اثبات تلك الدعوى واعجب من ذلك انه جعلها اول
دلائله على ان الكعبين قبتا القدم امام الساق اعنى العظم الذى بين
المفصل والمشط مع انها فى خلاف ذلك كالشمس فى رابعة النهار فاعتبروا يا اولى
الابصار وقال بعد ما فرغ من الايراد على الشهيد ره فى ادلته ونقل كلمات
المفسرين واللغويين والمشرحين ثم انى والله لشديد التعجب من اولئك الاعلام
كيف زلت اقدامهم فى هذا المقام حتى ذهلوا عن ما قال العلامة ره بما لم نقل به احد
من الخاص والعام وظنى ان وقوعهم فى هذه الورطة انما نشا من اعتبار اشتباه
عبارة اصحابنا كما نبه عليه طاب ثراه فى المختلف والمنتهى وذلك انهم

لتفصيل اجمال وتاصيل
بيان لتحصيل اطمينان
وذكر حديث الاخوين
قال ولا يخفى ان هذا
صح

باستقاق الكعبين من كعب اذا ارتفع واكثر العبارات ناطقة بان الكعبين هما
العظمان الناتيان في القدمين والمتبادر من الثاني ما كان نتوه محسوسا
بحس البصر ولا ناتي في القدمين على هذه الصفة الا الذان على يمين القدم
وشمالها والمتوسطان بين المفصل والمشط لكن الاولان ليسا الكعبين
باتفاق علمائنا فحملوا بانهما العظمان الناتيان وغلطوا من قال بانهما المفصلان
لانه لا نتو فيهما وغفلوا عن العظمين الناتيين منهما لان القوة الباصرة
عن ادراك نتوهما قاصرة انتهى وفيه مواقع للنظر تظهر بالتامل فيما ترشحنا
قوله فالذي ذكره متاخروهم الخ فان التعريف بالناتي بين المفصل والمشط
لا يختص به المتاخرون ولكن قد عرفت انه لا نتو حقيقة نتوا الا لذلك العظم الذي
بين المفصل والمشط فان المشط في العرف عبارة عن تمام ظهر القدم الى المفصل
الساق ومن المعلوم ان ما يوصل به الساق بالقدم هو ذلك العظم بين المفصل
والمشط ولا معنى لكون محدب الزورق بين المفصل والمشط لان معنى كونه
بينهما كونهما حدين له ينتهي اليهما ووسط العظم لا ينتهي الا الى اجزائه لا الى عظم
اخر مغاير فهذا الحد لا ينطبق الا على ذلك العظم ولو اريد بالمشط هو المعنى الا
خص فالحد لا ينطبق الا على تمام العظم الزورقي ولا يلتزمون بكونه كعبا وانما
توهموا كون محدبه كعبا خاصة ومنها قوله وظاهر عبارة علمائنا قده قد تبين
فساده وانه ليس في كلام من تقدم على الذكرى ما يحتمله من كلماتهم نعم من قلنا
الذكرى اختار ما ذهب اليه وعدل عنه ومع ذلك عبر عنه بما لا ينطبق الا على
ذلك العظم كقبة القدم على ما تقدم ومنها قوله والعجب من شيخنا الشهيد
فان العجب منه حيث جعل الاثنين واحدا فان الشهيد ره قال وجعل مدلول
كلام الباقر عم وهذا الاديب بصحيح الاخوين ثم قال محتجا برواية زرارة عن الباقر
عم وهذه مرسلة الصدوق ره فهذا الح قده زعم ان المراد بكلام الباقر عم
انما هو ما في المرسلة ولهذا قال في مقام نقل كلام الشهيد وجعل مدلول كلام
الباقر عم المتضمنة لمسح ظهر القدمين مع انه ليس كذلك بل انما جعل مدلول كلام الباقر
عم المتضمن لتحديد الكعب بالمفصل ومنها قوله لمجاورة هذا العظم فانك
قد عرفت ان الكعب في الاصل انما هو الموصل وانما سمي ذلك العظم به لكونه النازل
والتسمية بالمجاورة لا معنى لها لغو الحكم بذلك العظم الذي هو من الباطن يتعلق

يتعلق بالظاهر المحاذي له المعروف بالمفصل على ما عرفت ومنها قوله فصار
بالطلق فان ذلك العظم لا يعبر عنه بالمفصل وانما المفصل عين ذلك العظم من
حيث المحاذات وليس مذهب العلامة قده ومختاره هو الاخير وانما الكعب الذي يعني
اسمه ووصفه والاول لذلك العظم المستدير والثاني الموصل ثم انه تبع الشهيد
الثاني ره وسبطه في المدارك قال عند شرح قول المص الكعبان قبتا القدمين هما
ذكره المص في تفسير الكعبين انهما قبتا القدمين هو المعروف من مذهب الاصحاب
ونقل عليه المرتضى قده في الانتصار والشيخ في الخلاف الاجماع وقال في المعتبر انه
مذهب فقهاء اهل البيت عم واحتج عليه من طريق الاصحاب بما رواه زرارة
وبكير الحديث ثم قال وهذه الرواية لا تدل على ما ذكره صريحا والظاهر انه انما
احتج بها على ابطال ما ذهب اليه العامة من ان الكعبين هما العظمان اللذان في
اسفل الساقين والاجود الاستدلال عليه مضافا الى الاجماع ونقل اهل اللغة
بما رواه الشيخ ره في الصحيح عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا عم
قال سألته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها
الى الكعبين الى ظاهر القدم ثم ذكر ما دل من الروايات على انه في ظهر ثم قال ويؤيده
الاخبار الواردة بالمسح على النعلين من دون استبطان الشراك وذكر كلام
الشيخ ره المتقدم وهو قوله يعني اذا كان عربيين له ثم قال وذهب العلامة ره
في المختلف الى ان الكعب هو المفصل بين الساق والقدم وذكر ما فيه ثم قال
قلت هذه العبارات صريحة في خلاف ما ادعاه ناطقة بان الكعبين هما
العظمان الناتيان في وسط القدم غير قابلة للتاويل بوجه فان المفصل
بين الساق والقدم لا يكون وسطا للقدم فقوله ان في عبارات الاصحاب اشتباها
على غير المحصل يريد به ان المحصل لا يشتبه عليه ان الكعب عند الاصحاب هو المفصل
بين الساق والقدم عجيب واعجب من ذلك ان شيخنا ره في الذكرى نسب العلامة
الى التفرد بما ذكره من ان الكعب هو المفصل وادعى مخالفته اجماع الامامية وانه قال
بمقالته في الرسالة انتهى ونقد اتى هذا التابع بما لم يات به المتبوع حيث زعم
ان الح استدل على ان محدب الزورق هو الكعب بما دل على ان الكعب هو المفصل
ومع ذلك لم يتعجب منه بل لم ينقل انه لا يدل على مرامه وانما قال انهما ليستا صريحة
فيما زعم ذهاب الح ره اليه وبالجملة استيقظ باستدلال المحقق بحديث الاخوين

وعرفت ان القبة عين المفصل فان الدليل من اقوى الشواهد على الدعوى وتعيين
المدعى واما صحيح ابى نصر فقد بينا انه من الادلة على ان الكعب هو المفصل وكذا
ما دل على النهي عن استبطان الشراك ومن العجب التقليد في التعجب عن ادراك
امر ضروري فان حدبة الزورقي ليس عظما نابتا وانما الناتي الزورقي في الحد موضع
النتو والعجب من ذلك تعجبه من استقامة الشهيد ره بعد الزلة و تظهر ما في تعبير
كلامه بالتامل فيما مر وللخوانساري والسبزواري كلمات عجيبة واضح الفساد
لا ينبغي صرف الوقت في التعرض لها وتبعهما محدث الحدائق قده قال في حاشية على المدارك
قوله ونقل عليه المرتضى ره هكذا نقل الاجماع الشيخ الطبرسي وابن زهرة واسنده
ابن الاثير الى الشيعة وكذا عزوه من العامة والعلامة قده قال في المنتهى فسره
معتمدا باتفاق الاصحاب انتهى وفيما في المتن والحاشية ما لا يخفى فانك قد عرفت
انه لم يبق شيء من هذه الكلمات ما يدل على مرامها بل كلماتهم صريحة فيما اختاره آية الله
قده ضرورة ان الشراك لا يعقد الا على الساق والمحدث الذي ذكره ابن الاثير من كون
الحرث باعلى صوته ينادي بان مذهب الامامية ان الكعب هو العظم حيث ان الذي
نظيره في الطبع انما هو ذلك ومع ذلك يجعل دليلا على ان الكعب محدب الزورقي ولعل
منشأ توهمهم توقف ظهور المحدب على القطع واما عزوه فقد رايت اتفاقهم على ان مذهب الا
مامية ان الكعب هو العظم المستدير الواقع تحت الساق والعجب ان الامور تستشهد هذا الفقيه
وهو كون محدب الزورقي كعبا الى العلامة قده في المنتهى وانه ادعى اجماع اصحابنا عليه
وكيف يتوهم ان العاقل في كلام واحد يدعي الاجماع على ما يدعي على خلافه في مدعاه
ونقول ان ما توهم من كلمات الاصحاب انما يشتبه على من لا تحصيل له وبالجملة التعلق
من الجمع بين المفصل والعظم الناتي ومعقد الشراك والاستشهاد على بعضها
بعض الاخر على ان المقصود شيء واحد قال قوله والظاهر انه لا يخفى بعد
بل الظاهر انه فهم منه بالنسبة الى فقهاء اهل البيت ما يخالف مذهبهم كما ان
الشيخ البهائي فهم كذلك وكذا الشهيد ره في الذكرى قال ابن ابي جمهور في كتاب العوالي بعد
ما ذكر هذا الحديث وهذا يدل على ان الكعب هو مفصل القدم الذي عند وسط
في قبة القدم بل ربما كان غيرهم انتهى فهو فهم كذلك والذي يشهد على صحة فهمهم ان قول
الراوي بين دون عظم الساق بعد قولهما يعني المفصل ثم محمد واضح على ان المراد
من المفصل ليس المفصل بين الساق والقدم فان عظم الساق متصل بمفصل القدم

القدم من غير ان تكون بينهما واسطة وحيلولة وامتداد فمفصل العظم سطحه المتصل
بالقدم ليس بينهما مغايرة وتفاوت بحيث يكون الاشارة الى احدهما دون الاشارة
الى الاخر وفي مثل المقام نقول الكعب ليس سطح العظم بل مفصله لان المسح من القدم مع انه
اذا بلغ المسح الى المفصل فقد بلغ الى الساق قطعا والمعتبر ان المسح الى اين ومما يشهد
على ما ذكرنا ما نقله في بعد هذا الكلام قال والكعب اسفل منه لانه قال ره عقيب
قوله ره هذا عظم الساق جوابا عن سؤالها عنه فيحمل هذا على مرادهما من المفصل
المفصل الشرعي الذي منه يقطع الساق انتهى وفيه ان الحج والشيخ وغيرهما ره ما عقل
الشهيد ره في الذكرى فهموا منه ان المفصل انما هو الناتي في وسط القدم عند معقد
الشراك ولكن هذا عين ما اختاره العلامة ره ونسبه اليهم وما حكاه عن عوالي اللئالي
فهو ايضا صريح في ان الكعب في الوسط والقبة مع انه المفصل وهذا عين ما اختاره
العلامة ره وما استشهد به على ان المفصل عبارة عن محدب الزورقي او لامن تحقق
الاشارة الى المفصل وعظم الساق فيه ان الاشارة الى القدم نحو الارض والاشارة
الى الساق قائم به على نحو اخر مع ان الامر كان عنده دائر بين امرين احدهما كون
المنجم خاصة كعبا دون الساق معه والاخر كون ذلك العظم المستدير الواقع تحت
الساق فليس الامر دائرا بين عظم الساق ومفصله بل انما الامر دائر بين المنجم و
ذلك العظم بل الذي توهم كون المنجم كعبا انما توهم غفلة عن انه من الساق للتسالم
على ان الكعب من عظام القدم كما تقدم فالامر دائر بين ما تحت الساق وما
عن الطرفين وحيث ان المسح من رؤس الاصابع وعلى ظهر القدم فلا انتهاء
الى ذلك العظم ليس بلا انتهاء الى اصل الساق من ظهر القدم فالرواية ان دلت
ان الامام ع اشار الى موضع من ظهر القدم اي ما ينتهي منه الى الساق فالحد للمسح
هو الحد بين ظهر القدم والساق لان الكعب من القدم والمنجم من الساق ومن
المعلوم ان ما كان من الساق ليس كعبا فتبين ان الواجب على هذا ما قاله ره
من ان الكعب هو المفصل دون المنجم الذي هو جزء من عظم الساق وظهر
ان الوصول الى الساق مما لا بد منه لانه لا ينفك عن الوصول الى الساق وا
لقدم والاستدلال على عدم كون المنجم كعبا بانه من الساق واذن ذلك العظم
الذي ينتهي اليه الساق الواقع في اسفل القدم واقع بين العظمين اي الساق
والقدم يرتبطان به فالكعب منتهى القدم الى الساق وهو وسط وقاما

زعمه من ان المفصل ليس اسفل من المنجم بالنسبة الى الساق فهو مكابرة للحس ضرورة
ان المنجم من الساق والعظم المستدير واقع تحته فكيف لا يكون اسفل منه وقد ذكر
ان المفصل بهذا الاعتبار صار كعبًا ومن العجب الاعجب ما زعمه من ان المراد مفصل
السارق فان السارق انما يقطع من مفصل الساق اجماعًا وقد بيّناه مفصلًا
فلا فرق بين مفصل السارق ومفصل الساق وما زعمه من القطع من محدب
الزورق فاسد مخالف للاجماع والاخبار نعم قد خفي الامر على كاشف اللثام
وقد بيّنا فساد مقالته مع ان اطلاق المفصل على محدب الزورق على تقدير
كونه محل القطع انتهى غلط فان الفصل والوصل انما يتصور ان بين الامرين
لا في شيء واحد ولهذا لا يقال لفصل لغة اولا ذنه ومن الغرائب انه ذكر من
جملة ما استند اليه من كون المفصل عبارة عن محدب الزورق قطع الرضي
يقطع من المفصل وترك العقب يطا عليه مع انه نص على ان المراد مفصل
الساق والقدم فان كون المحدب مفصلا على تقدير الصحة لا معنى له الا انه
محل القطع وقوله يقطع من المفصل انما سبق لتعيين موضع القطع فمعنى تفسير
معناه انه يقطع من الموضع الذي يجب ان يقطع منه مع انه يكون قوله وترك
له العقب في استفادة انه لا يبقى من القدم بعد القطع الا العقب ولا يجدي
ذلك تأويله بقولهم يقطع من اصل الساق الى ما زعمه وليت شعري كيف
يراد محدب الزورق من اصل الساق ثم قال ومما يؤكد بل يعين قوله عم والكعب
اسفل من ذلك فان مفصل عظم الساق الذي يمسح عليه ليس باسفل قطعًا
بل هو اعلى كما لا يخفى وبالجملة ان اريد من المفصل خصوص القدر الذي
يمسح عليه ليس في وسط ظهر القدم ومن عظم الساق خصوص الظنبوب فمع
ان هذا خلاف مقتضى اللفظين لا يلائمه ما ذكرنا من قوله والكعب اسفل
منه وان اريد منهما مقتضى اطلاق لفظهما فلا يلائمه الاشارة الى احدهما دون
الاخر وجعل حكمهما متعددا سيما وان يكون نزاعا عظيما بين الخاصة و
العامة وجعل النزاع في خصوص الاكتفاء في المسح بالوصول الى جزء الكعب الذي هو في
ظهر القدم لا النزاع في نفس الكعب مع فساده لا يلائمه ظاهره وايضا انتهى
وفيه ان المراد من كل من اللفظين انما هو معناه وليس الغرض التفرقة بين المفصل
وعظم الساق وانما المقصود بيان العظم المستدير الموصوف بالاوصاف المسلمة

المسلمة بالكعب المعلوم وانه ليس جزءا من الساق بل انما هو عظم من عظام القدم
واقع في ظهر القدم امام الساق وان ما تحته هو جزء من عظم الساق فاطنب
تبعًا للخوانساري والسبزواري قدهما اجلبنا عن الرواية وسرد الكلمات راسًا ثم
قال ومما يؤيد ما ذكرنا ان اهل اللغة والعرف ايضا لا يقولون بكون هذا
المفصل كعبًا وسيجيء اعتراف منه قده بالنسبة الى اللغة والعرف انتهى وفيه
ما عرفت من ان التكلم على كون المفصل كعبًا بالمعنى الوصفي وانه لا معنى له سوى
ذلك وانه لا معنى له راسا الا ذلك العظم الواقع في هذا المفصل وليت شعري
كيف نسب الى العلامة الاعتراف بانه ليس معناه لغة وعرفا مع تصريحه بانه
اقرب الى ما عدوه اهل اللغة به وكيف يمكن ان يقول ان الكعب له حقيقة شرعية
مع ان الرواية صريحة في ان الحكم انما ترتب عليه من حيث انه كعب لغة وعرفا
مع تصريحه بانه اقرب الى ما عدوه اهل اللغة به وكيف يمكن ان يقول ان
الكعب له حقيقة شرعية مع ان الرواية صريحة في ان الحكم انما ترتب عليه من حيث انه
كعب لغة وعرفا كما هو مفاد قوله عم ان المنجم من عظم الساق وقوله عم هذا
قول الخاصة فان الاول استدلال على ان اطلاق الكعب على المنجم غلط والثانية
تصريح بذلك ثم انه قدس سره احال بيان المفصل ليس كعبًا لغة وعرفا الى شرح الدروس
والذخيرة وما وجدنا منهما ما يرجع الى محصل ثم في الاجزاء الشرائط لا يعقد على
ما في الباطن وانت خبير بان عقد الشرائط عليه انما هو العقد على ما يحاذيه من
اجزاء القدم كما ان غسل الاعضاء انما يحصل بغسل الجلد الملاصق المحاذي لها مع
ان عدم عقد الشرائط على محدب الزورق امر محسوس ولا ترتيب بين الرجلين
الا مع التفريق بمعنى ان الواجب احد الامرين من الجمع وتقديم اليمنى اذا قدم
احدهما على الاخرى كما هو صريح التوقيع بل هذا هو الحكم في سائر الاعضاء ولو
لم يكن الاجماع على خلافه في وجوب تقديم غسل الوجه بمعنى عدم جواز التأخير
وكذا اليد اليمنى فالواجب اثبات الحكم بالنسبة الى جميع الاعضاء فنقول الجواز
الثابت نعم انه لا دليل على الترتيب الا ان هذا المعنى لعادة جميع ما يمكن الاستناد
اليه فمنها ما استدل به في المنتهى وهو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية
فانه تعالى عقب ارادة القيام الى الصلوة بالغسل فيجب تقديمه على غيره وكل من اوجب
تقديم الغسل اوجب الترتيب وفيه ان المعنى الاية الشريفة ان الصلوة تعتبر فيها الطهارة

على التفصيل المذكور فيها فكانه قال من اراد ان يصلي فليتوضأ ما قبلها و اين هذا
من كون ارادة الصلوة علة لوجوب غسل الوجه كيف و الوضوء ليس واجبا نفسيا
و لا ارادة الصلوة حدا للعمل فانه ليس معنى الاية البعث على الفعل عند ارادة ا
لصلوة بمعنى كونه موقتا للعمل لا يجوز تاخيره عنه بالضرورة فان الجزاء ليس عاملا
في الشرط و لا غسل الوجه في نفسه متعلقا للامر بل انما هو جزء مما تعلق به فالامر
واحد تكرر لمكان تعدد الاجزاء فالامران المنحلان الى اربعة او امرام واحد فالا
بمنزلة الامر بالتطهير بل هو هو و نوعبارة اخرى عن قوله تطهر للصلوة على هذا النحو
و تفسير الاية بارادة القيام غلط واضح فان القيام اليه عبارة عن النهوض و ارادة
العمل فقام اليه عبارة اخرى عن التصدي له كان القعود عنه عبارة عن الاع
راض عنه و منها ما استدل به في المنتهى ره و محصله ان العامل في المعطوف لحد
تقوية الحرف و قد جعل عم نهاية الغسل المرفقين و المسح الكعبين و المعنى ان
في كل من الوجوه و الايدي واحد و الى المتعلقة به و هي لانتهاء غاية و قد جعل غاية
الغسل المرفقين فليس بعد غسلها غسل و الوجه مغسول فغسله قبل المرفقين
و لا يجوز ان يكون كلمة الى غاية للغسل الواقع على الوجه فيصير العامل في المعطوف
غير العامل في المعطوف عليه و هو مخالف للقاعدة و هذا الدليل لا يرجع
الى محصل فان وحدة العامل لا يقتضي الا الاشتراك في الحكم و المرفق لا يصلح ٢ الا تصلح صح
لان يكون غاية لغسل الوجه كما ان الناصية لا يكون ابتداء لغسل اليد و من المعلوم
ان الغسل تجدد بتعدد المغسول فكون المرافق غاية لغسل الوجه خلاف الضرورة
فانما هي غاية لغسل اليدين فهل يتوهم احد ان معنى قولك تزوج زيد و عمرو ان
الزوجة الواحدة بها فهل التقوية الحرف معنى سوى اشتراك المعطوف مع المعطوف
عليه في اصل الحكم و له في هذا الكتاب و غيره ادلة اضعف و اوهن قاصرة عن
افادة وجوب مراعاة الترتيب ما يدل ٢ على جواز تقديم الشمال الا يسر فان الامر بالا ٢ منها فانما يدل صح
بتداء بالشيء اما بمعنى مطلوبية الابتداء او انه يريد تحققه و اما بمعنى انه على تقديره
وقوعه يجب ان يكون متعلقا بذلك الشيء فان الحكم الاثباتي صالح لان يتعلق
بالقيد كما انه صالح لان يتعلق بالمقيد فمن لا يستطيع نهي ابنه مثلا عن شرب الخمر
اذا قال اشرب خفية فمعناه ان هذا الفعل المفوض الى لا ارضى به لو وقع على
تقديره وقوعه يجب ان يكون على هذه الكيفية و بهذا البيان يظهر معنى قوله عليه السلام

ابي عبد الله عم في حديث محمد بن مسلم و ابتدء بالشق الايمن و قول امير المؤمنين عم
اذا توضأ احدكم للصلوة فليبدء باليمين قبل الشمال من جسده و بقرينة التوقيع
الخارج من الناحية المقدسة في جملة اجوبة مسائل الحميري حيث سئل عن المسح
على الرجلين يبدء باليمنى او يمسح عليهما جميعا فخرج التوقيع يمسح عليهما جميعا
فان بدء باحدهما قبل الاخرى فلا يبدء الا باليمنى فان الامر بالابتداء باليمين
صالح لان يكون متعلقا بكل من المقيد و القيد فهو مجمل من هذه الجهة و ا
لتوقيع صريح في انه متعلق بالقيد فالابتداء باليمنى في السؤال في مقابل
الجمع فالمسئول عنه كون المقيد مطلوبا و قوله عم يمسح عليهما جميعا ترخيص
في الجمع و هو عبارة اخرى عن عدم وجوب الترتيب ثم انه عم بيّن عدم جواز تقديم
اليسرى في صورة الابتداء باحدهما فمحصل التوقيع انه لا يجب تفضيل الابتداء
باليمنى فلا دليل على الترتيب مطلقا و في خصوص المقام لا ريب فيه في الحكم
فان التوقيع لا معارض له و اما ادعاء الشيخ من الاجماع على تقديم
اليمنى على اليسرى لا ينافي في ذلك لاحتمال كون الحكم ناظرا الى المقيد و كيف
يمكن توهم الاجماع مع ان الاجماع على خلافه كما لا يخفى على المتتبع و يحتج
للاصل و الدليل يجب مسح ما بقي على تقدير القطع ضرورة ان الاجماع
لا مخلية له في الحكم و بعض الرجل رجل و قد بينا فيما تقدم و من المستحيل
جواز المسح على الحائل مع الاختيار فانه نسخ قبل العمل ضرورة تعلق الحكم
اولا بالرجل و العدول عنه الى ما ليس منه من غير عذر تناقض صرف
و قد عرفت ان المسح على الشعر المحيط بالبشرة مسح عليها فهو ليس من
قبيل الحائل و لا فرق في ذلك بين الرأس و الرجل و لا بين الوجه و اليد
و اما الشراك فقد عرفت انه لا يعقل جواز المسح عليه بدلا عن البشرة
من غير عذر فلو فرض قيام دليل عليه فلا مناص عن حمله على صورة العذر
مع ان الاخبار الدالة على عدم استبطان الشراك اعم فلعل الوجه فيها
انه لا يمنع من مسح محل الفرض كما صرح به شيخ الطائفة و بهذا اخص
به النعل العربي و قال ابن الجنيد في النعال و ما كان غير مانع لوصول
الراحة و الاصابع او بعضها الى مماسة القدمين فلا باس عليها قال
و روى المسح عليها عن امير المؤمنين عم و الباقر عم و الصادق عم و ان

رسول الله صلعم توضأ ومسح على نعليه فقال له المغيرة انسيت يا رسول الله
صلعم نعلا لك قال صلعم بل انت نسيت هكذا امرني ربي قال وروى الطبرسي في الشافي
وغيرهما ان رسول الله صلعم مسح عليهما وعن امير المومنين عم وعبد الله
بن عباس وعبد الله بن عمرو واوس بن اوس وروى عن ابي ظبيان وزيد
الجهني ان امير المومنين عم توضأ ومسح عليهما هكذا في الذكرى فهذا
القول من ابن الجنيد صريح في ان الشراك لا يمنع من وصول المسح وانه هو
السر فيما روى وقول النبي صلعم لمغيرة المتقدم لا معنى له الا هذا فان نسبة النسيان
الى الغير لا وجه لها الا انه توهم وجوب امرار الماسح الرجلين قال ابن ادريس
ره في النعل الذي لا يجب فيه الاستبطان انما هو الذي لا يمنع من مسح
الفرض من غير فرق بين العربي وغيره وهكذا صنع الفاضلان قدهما وتوضيح
ذلك وهو ان الشراك لا يمنع مسح محل الفرض ما افاده اية الله قده في المختلف
قال ولا باس بالمسح على النعل العربي وان لم يدخل يده تحت الشراك لانه لا
يمنع مسح موضع الفرض ثم ذكر خبر زرارة وقال بقي هنا بحث وهو انه هل يجب
مسح ما تحت الشراك ظاهر قول الاصحاب يقتضي عدمه والاقرب وجوبه لان
عدم ايجاب ادخال اليد تحت الشراك انتهى فظهر ان ادخال اليد عندهم
مما لا يتوقف عليه المسح وهذا معنى قولهم ان الشراك لا يمنع من وصول المسح
الى محل الفرض ومن العجب انهم استدلوا بهذه الاخبار على فساد ما عليه
اية الله قده من ان الكعب هو المفصل وان الكعب هو الزور في حيث ان
محل ان كان هو المفصل فالشراك لو وقع عليه يمنع من وصول المسح عليه
والذي لا يمنع الشراك من وصول المسح اليه انما هو حدبة الزور في لعدم
وقوعه عليه هذا محصل ما يستفاد من كلام جماعة وهو من اعجب الامور
حيث ان كون الكعب معقد الشراك مما اطبقوا عليه فالاعتراف بعدم
عقد الشراك على المفصل اعتراف بما افاده اية الله قده وبالجملة فبعد
تسالم الجماعة كالشيخ والمحقق وابن ادريس قدهم على ان الكعب معقد الشراك
لا معنى لتعليلهم عدم الاستبطان بالعلة المتقدمة الا ما افاده اية الله
في المنتهى فان عدم استبطان الشراك مع كون محل الفرض واقعا تحته كما
هو المفروض حيث ان الكعب معقد الشراك لا معنى له الا ان الفرض يتحقق بدونه

بدونه كما صرح به في المنتهى نعم يظهر من التذكرة ما استظهره جماعة من عدم وجوب
مسح ما تحت الشراك نظرا الى الاخبار وقد عرفت فساده هذا حال المسح
على الشراك والامر في الخف اوضح فانه لبس من الرجل ولا دليل على تنزيله منزلته
مع انك قد عرفت استحالته مع الاختيار والى هذا المعنى ينظر ما في الاخبار
فعلى ما فسر عن النبي صلعم قال اشد الناس حسرة يوم القيمة من راى وضوءه على
جلد غيره وعن علي عم ما ابالي امسح على الخفين او على ظهر عير بالفلاة و
مثله روي عن ابي هريرة وعائشة ونحوهما ما قال الصادق عم اذا كان
يوم القيمة رد الله تعالى كل شيء الى شيئه ورد الجلد على الغنم فترى اصحاب
المسح اين يذهب وضوؤهم فان معنى هذه الروايات ان الجلد بصيرورته
خفا لا يخرج عما كان عليه من المباينة مع الرجل فقبل تنزيله منزلتها ليسوغ
عليه مسحا على الرجل وهذا صريح قول امير المؤمنين عم او على ظهر عير
فلا فرق بين الخف وظهر البعير اولا فالطهارة القائمة بالعير او جلده
لا ربط لهما بالشخص وكما لا يتوهم ان صدور الحدث عن شخص فساد طهارة
اخر فكذا التطهير بشخص لا بعير او حيوان او جماد لا يعقل ان يوجب طهارة
شخص اخر وبالجملة في المادة انما يؤثر فيما يلاقيه لا انه يؤثر بملاقاة شخص او
حيوان او جماد فمن لم يصل اليه لم يرتبط به فمحصل هذه الروايات ان توهم
تاثير المسح على الخف في لابسه من المضحكات فانه من قبيل انفعال بدن
انسان بملاقاة النجاسة لحيوان او جفاف ماء الحوض باشراق الشمس
على الكوز واخضرار الكوفة بوقوع المطر على البصرة وشبع انسان
بسبقي ولهذا قال الكلبي النسابة قلت للصادق عم ما تقول في المسح على
الخفين فتبسم ثم قال اذا كان يوم القيمة الحديث فتبسمه عم انما هو بيان لان
هذا من المضحكات[2] ان قلت توهم هذا لا يقتضي استحالة الاجتزاء به
في حال الضرورة التقية قلت فرق بين الخف والجبيرة وما شبههما و
بين غيرهما مما لا ربط له بالعضو فما كان من قبيل الخف يمكن تنزيله
في حال الاضطرار منزلة العضو بخلاف ما لا ربط له بالعضو اصلا
فالحاصل ان ما ليس من العضو على انحاء فمنها ما يتحد معه ما دام
ملاصقا من غير حاجة الى التنزيل كاللحم او الجلد بالنسبة الى العظم

٢ وما افاده من رد كل شيء
الى شيئه ورد الجلد الى الغنم
بيان لكونه من المضحكات
منه

ومنها ما تحد معه بالتزيل كما على العضو من الجبيرة وغيرها ما دام كذلك ولما
ما لا يلابسه فلا يعقل كون المسح عليه وغسله منزلة منزلة غسل العضو
او مسحه وهذا معنى ما عن امير المؤمنين عم اذ اظهر بعيرا بالفلات فان ا
لمقصود ان المسح على الخف الملابس للرجل وان صلح لان ينزل منزلة غسل
الرجل او مسحه الا انه قبل التنزيل كمسح ظهر البعير الذي لا يعقل تنزيله منزلة
مسح الرجل وغسله وقد بالغ ابن عباس في هذا الباب حيث قال لان
امسح على جلد حمار احب الي من ان امسح على الخفين فهو بيانه غنية عن يتعقل
وبالجملة فالتسوية بين ظهر عير بالفلاة وبين الخف في مقام ابطال المسح على الخف مبنية
على بينونتها بالذات واختلافهما في الصلوح للتنزيل وعدمه حيث ان البعير خصوصا
اذا كان بالفلاة لا يعقل تنزيل مسح ظهره منزلة مسح رجل من هو بالبلاد وكان الحكم
فيه مما لا يخفى على احد جعل الامام عم المسح على الخفين مثله واوضح به وتظهران المسح
ليس حكمه من الوضوح بمثابة المسح على ظهر البعير وبالجملة فالملابسة هي الموجبة للتنزيل
ولهذا اكتفى اهل المسح على الخف به ما دام لابسا له ويحكمون بغسل الرجلين بعد النزع
هذا حال المسح على الخفين بحسب الاصل ومن جوزه فانما استدعيه الرواية وعده دليله
مخرجا للاصل وقد اضطرب كلمة القائلين بالغسل في المقدار الجائز من المسح بدلا عن
عن الغسل مع عدم تجويزهم المسح على الشرق بوجه صحيح وما يتوهم دلالته قاصر عن
افادة هذا المعنى اما الترخيص في عدم نزع الخفين الا عن حدث الجنابة او بعد
ايام فلعله لعدم المنع عن مسح الشرق كما ان ما اهداه النجاشي للنبي صلعم كان كذلك
فلا حاجة الى نزعه الا للغسل عن الجنابة والتنظيف عن الاوساخ الذي يحتاج
اليه بعد ايام فهذا الصنف من الروايات دليل على ان وظيفة الرجلين انما هو
المسح والخف لعدم منعه منه لا يجب نزعه قال صفوان بن عسال المرادي كان صلعم
يامرنا اذا كنا مسافرين ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليهن الا من جنابة
ومنه يظهر عدم دلالة عمل النبي صلعم على ذلك لعدم دليل على ان الخف كان يمنع مسح
بل من المعلوم ان خفه صلعم لم يكن كذلك وقد اختلف رواية المغيرة بن شعبة فقال
رايت رسول الله صلعم يمسح على الخفين وروي عنه ايضا انه قال كنت مع رسول الله
صلعم في سفر واهويت لان انزع خفيه فقال دعهما فاني ادخلتهما طاهرين فمسح عليهما
وروي عنه ايضا انه قال وضأت رسول الله صلعم فمسح اعلى الخف واسفله وروي عنه

عنه ايضا مسح رسول الله صلعم على النعلين وهذه وان كانت معان مختلفة لا مانع
من الجمع بينهما على ان المغيرة لم يكن ممن يختص بصحبة النبي صلعم حتى يختص بالاطلاع على هذه
الوقايع سفرا وحضرا ولو لم يكن كاذبا في اصل الحكم فهذه التفاصيل كذب قطعا وافترى
على النبي صلعم عمدا حيث كان على هوى والعصر وولاه وحيث قام في مجلس جمع
الثاني اصحاب النبي صلعم لتحقيق امر المسح على الخفين فقال اما قال فانا امير المؤمنين عم جعل
هذا من افتراءات الولاة قبله على رسول الله صلعم عمدا ويفهم به قوله عم ردا عليه في ذلك
المجلس سبق الكتاب الخفين فان في مقابلة الخفين للكتاب دلالة لطيفة على تعمده
في الكذب حينئذ التعارض بين الكتاب والسنة لا بين الخف والكتاب فهذا مبني
على هوى محضا ما عند المغيرة في الخفين بمعنى انه بمنزلة من يريد ابطال حكم الكتاب
بالخفين ويزداد هذا اتضاحا انه لو تم فظهر ان رواية مغيرة كذب تعمدا اولا ولو صح
فالمسح على الخف يمكن ان تكون معناه مسح لابسه كما عرفت في المسح على النعل
يدل على ارادة هذا المعنى ما رواه عنه صلعم من قوله فاني ادخلتهما طاهرين فان
ادخال الرجلين في الخف على طهارة تماما انما يغني عن تطهيرهما عن الاتيان بوظيفتهما في
الوضوء والا لسقطت وظيفة الرجلين عن كل من يعلم بطهارة رجليه فهذا الكلام
مبني على ان نزع الخفين كان مقدمة لغسلهما لرفع القذارة عنهما فالغسل مقدمة
للاتيان بوظيفة الرجلين لا انه المقصود بالذات فمسح النبي صلعم انما كان على
الشرق غاية الامر انه لم ينزع الخف لعدم الحاجة حيث انه لم يكن مانعا لمكان
الشق فان ادخال الرجل في الخف طاهرا ليس مجوزا للعدول عن مسح الرجل
الى المسح عليه ومن الغريب ان الشافعي وجماعة استفادوا من هذا التعليل انه
يعتبر في المسح عليهما حال كونهما طاهرين معا حتى انه لو غسل احدى رجليه وادخل
الخف لم يصح حتى يغسل الثانية ثم يبتديء باللبس والموالاة بمعنى اتصال كل فعل
بما تقدمه اتصالا عرفيا شرطا لقوله صلعم ان الوضوء لا يتبعض والضابط لعدم
جفاف العضو السابق بمعنى ان المقدار من الزمان الذي لا يجف فيه اذا كان
الهواء معتدلا وكذا بدن المتوضي والحرارة والبرودة والماء المستعمل في الوضوء
قلة وكثرة كما يظهر من الاخبار وهذا ما ذهب اليه الصدوقان نور الله ضريحهما
لا ما توهمه بعضهم من التخيير بين التتابع ومراعاة الجفاف وذهب المفيد ومن
يتبعه كالشيخ والمرتضى قدس الله اسرارهم الى ان الشرط هو الاتصال الحقيقي الذي هو ضيق

دائرة من العرف ولا ومع الضرورة وما بحكمها من انقطاع الماء فالموالاة عندهم
هو العرف المنضبط بعدم الجفاف مع العهود المتقدمة والفاضلان قد ذهبا
الى ان التتابع ليس شرطا وانما هو تكليف محض وان الشرط انما هو عدم الجفاف و
توهم الشهيد قده في الذكرى ان الجفاف مبطل من حيث هو لان عدم الجفاف ضبط لزمان
الفصل الغير القادح في تحقق الموالاة عرفا وتبعه ثاني الشهيدين قده وغيره وزعم
ثاني المحققين ان التتابع المقابل للجفاف انما هو التتابع العرفي كما هو انه قد توهم
ان الصدوق ومن تبعه ذهبا الى التخيير بين التتابع العرفي بين الافعال وبين تواصل الا
ثار فاختاره بعضهم في الذكرى تفصيل احز العجب وبالجملة فكلمات الاصحاب
قدهم من المقيدة الى هذا الزمان في غاية الاضطراب وقد خفي على الجميع معنى
ما في الروايات بل خفي على كل متاخر مراد من تقدم عليه فنقول بعون الله تعالى
ومشيته ان الدليل على ما اخترناه ان الوضوء عبارة عن الغسل والمسح لا الاثر
اي البلل الحاصل بهما واعتبار عدم الجفاف مساوق لعدم التبعض في الوضوء فالرواية
تحديد لمقدار زمان الفصل وهذا لا يتم الا اذا كان المقصود اعتبار اتصال نفس الا
فعال وعدم الفصل ازيد من هذا المقدار وتوضيح المرام يتوقف على ذكر اخبار الباب
مفصلا فمنها ما رواه ابو بصير عن ابي عبد الله عم قال اذا توضأت بعض وضوئك
فعرضت لك حاجة حتى يبس وضوئك فاعد وضوئك فان الوضوء لا
يتبعض وهي صريحة في ان المفسد للوضوء انما هو الفصل المؤدي الى الجفاف فان
هذا معنى كون عروض الحاجة في الاثناء مؤديا الى الجفاف فان الجفاف قد يستند
الى الفصل المستند الى الاعراض عن العمل المعلول لطرو الحاجة وقد يستند الى حرارة
او ريح او مسح بمنديل مثلا وغيرهما ولو كان الجفاف في نفسه قادحا لم يكن
لاعتبار استناده الى عروض الحاجة معنى وقد عرفت ان معناه ان الجفاف مبطل
ان كان مستندا الى مضي زمان لا يصلح بلل الوضوء على المتعارف ان يبقى فيما بين يديه
ثم اوضحه عم بقوله فان الوضوء لا يتبعض يعني ان التبعيض يتحقق فيما اذا بلغ ا
لفصل بين الافعال هذا المبلغ لان الوصل العرفي يتحمل التسامح الى هذا المقدار
فاذا وصل الى هذا الحد تحقق الانفصال المنافي للتركيب المتوقف على الاجتماع
وحيث ان حال البلل يختلف غاية الاختلاف من حيث البقاء والزوال
باختلاف الاحوال بالافراط والتفريط والاعتدال في بدن المتوضئ والهواء

والهواء والماء المستعمل في الوضوء ظهر ان الضابط ما كان على حد الاعتدال
في جميع ما يختلف به الحال لانه هو الصالح لان يكون ضابطا للزمان وتحديده
التام وهذا هو الوجه لتصريح الاصحاب قدهم باعتبار العهود مع خلو الاخبار
عنها فالجفاف اذا كان مستندا الى مضي الزمان خاصة مبطل للوضوء بمعنى انه كاشف
عن انتفاء الشرط الذي هو التتابع والاتصال العرفي وهذا صريح ما في فقه
الرضا عم واياك ان تبعض الوضوء وتابع بينه كما قال الله تعالى ابدأ بالوجه ثم با
ليدين ثم بالمسح بالراس والقدمين فان فرغت من بعض وضوئك وانقطع بك
الماء من قبل ان تتمه او نيت بالماء فاتم وضوئك اذا كان ما غسلته رطبا فان
كان قد جف فاعد الوضوء فان كان قد جف بعض وضوئك قبل ان تتم الوضوء
من غير ان ينقطع عنك الماء فامض على ما بقي جف وضوئك او لم يجف ومعناه
ان الجفاف انما يبطل اذا استند الى انقطاع الماء اي التاخير لعله كانقطاع الماء
واما نفس الجفاف من الذات فليس قادحا وهذا بعينه في الفقيه باب جفاف
بعض الوضوء قبل تمامه وقال ابي رضه في رسالته الي ان فرغت من بعض وضوئك
وانقطع بك الماء من قبل ان تتمه فاتيت بالماء فتمم وضوئك اذا كان ما غسلته
رطبا فان كان قد جف فاعد وضوئك فان جف بعض وضوئك قبل ان تتم
الوضوء من غير ان ينقطع عنك الماء فاغسل ما بقي جف وضوئك او لم يجف
ومن الغريب ما توهمه بعضهم من ان مفاد هذا الكلام التخيير بين التتابع وبين
مراعاة الجفاف ومنها ما عن حكم بن حكيم قال سألت ابا عبد الله عم عن رجل
نسي من الوضوء الذراع والراس قال يعيد الوضوء وان الوضوء يتبع بعضه
بعضا والمعنى ان اعادة غسل الوجه مستندة الى فوات الموالاة فان الماضي
الوضوء يعتبر فيها الاتباع ولا يجوز فيها الاستقلال وهذه الرواية تدل
على ان المراد بالاتباع الموالاة كما هو مفاده لغة قال ابن الاثير قده في النهاية
والمتابعة هي الموالاة لغة ايضا بما تقدم في حديث حكم انتهى اما لغة فلما عرفت
من ان الاتباع ربط بين التابع والمتبوع وهو ضد الاستقلال وفي المقام
لا معنى له الا اتصال احدهما بالاخر بمعنى كونه واردا متصلا به وحيث ان ا
لترتيب كيفية في الموالاة فان ما يعتبر سبقه وتقدمه هو المتبوع واللاحق
هو التابع وهذا يختلف باختلاف الاشخاص الابعاض لا يجوز فيه التكثير

بل يجب ان يقال ابدء بالوجه ثم باليمنى وهكذا فقوله عم يتبع بعضه بعضاً نص
في اعتبار الموالاة ومعنى الترتيب خفاء هذا المعنى على الشهيد ره في الذكرى مع
غاية وضوحه حيث لم يفرق بين كيفية التي هي الترتيب الذي هو الترتيب الذكري الموجود
في الكتاب العزيز وبين نفس الاتباع الذي هو لا اصل له في ظاهر الايات فقوله
عم تابع بين الوضوء كما قال الله عز وجل معناه ان المتابعة يجب ان تكون على الكيفية
المذكورة في الاية الشريفة لا ان المتابعة مذكورة فيها وبما حققنا ظهر وجه الدلالة
في جميع اخبار الباب وان الجميع متكفلة لاعتبار الاتصال بين الافعال عرفاً
وان الضابط له بقاء البلل فيما سبق بالمعنى المتقدم وزعم المفيد قده في المقنعة
ان المعتبر اولاً انما هو الاتصال ومع العذر الجفاف قال ولا يجوز التفريق
بين الوضوء فيغسل الانسان وجهه ثم يصبر هنيئة ويصل غسل يديه بغسل وجهه
ومسح راسه بغسل يديه ومسح رجليه بمسح راسه ولا يجعل بين ذلك الا لضرورة
بانقطاع ماء عنه او غيرهما يلجاه الى التفريق وان فرق وضوئه لضرورة حتى
يجف ما تقدم منه استانف الوضوء من اوله وان لم يجف وصله من
حيث قطعه وكذلك ان نسي مسح راسه ثم ذكره وفي يده بلل من الوضوء
فليمسح بذلك عليه وعلى رجليه وان نسي مسح رجليه فليمسحهما اذا ذكر
من بلل وضوئه من يديه فان لم يكن في يده بلل وكان في لحيته او حاجبه اخذ
ما تندت به اطراف الاصابع يديه ومسح بها راسه وظاهر قدميه وان
كان قليلا فان ذكر ما نسيه وقد جف وضوئه ولم يبق نداوة شيء فليستانف
الوضوء من اوله ليكون مسح راسه ورجليه بنداوة الوضوء كما قدمناه انتهى
ومحصل كلامه ان الشرط اولاً ان لا يصبر بعد الفراغ من عضو مشتغلاً بالغير
الشروع في اللاحق بمجرد الفراغ عن السابق وان المهلة بين الابعاض مبطلة
للوضوء مع الاختيار ومن المعلوم ان المهلة المعبر عنها بالهنيئة لا
تنافي الاتصال العرفي ثم مع وجود العذر يعتبر بقاء البلل ووافقه تلميذه
في التهذيب واستدل عليه برواية ابي بصير المتقدمة وبرواية معوية بن
عمار قال قلت لابي عبد الله عم ربما توضأت فنفد الماء ودعوت
الجارية فابطأت علي بالماء فيجف وضوئي قال اعده قال فاما ما رواه
محمد بن احمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة عن حريز

حريز في الوضوء يجف قال قلت فان جف الاول قبل ان اغسل الذي يليه قال
جف ام لم يجف اغسل ما بقي قلت وكذلك غسل الجنابة قال هو بتلك المنزلة
وابدء بالراس ثم افض على سائر جسدك قال قلت فان كان بعض يوم قال
نعم فالوجه في هذا الخبر هو انه اذا لم يقطع المتوضي وضوئه وانما يجف الريح الشديد
او الحر العظيم فعند ذلك لا يجب عليه اعادته ومتى قطع الوضوء ثم جف
ما كان وضاه وجب الاعادة على ما بيناه انتهى فهذا شيخ الطائفة قده وافق
في المتن واستدل عليه بما لا يدل الا على ما اخترناه ونبه عليه ان رعاية البلل انما
هي لعدم الفصل الا من حيث ان الجفاف من حيث مبطل للوضوء ولوضوح هذا
المعنى عنده حمل عليه رواية حريز حتى وان كان قد يتوهم ان تنزيل الوضوء
منزلة الغسل يابى عن هذا الحمل ومع التصريح بان الفصل ببعض يوم لا يقدح
في الغسل وسيدفع بان التنزيل انما هو في عدم كون الجفاف من حيث هو
قادحاً فان الغسل والوضوء مشتركان في هذا الحكم وقوله عم وابدء
بالراس كلام مستانف يختص بالغسل ولا ربط له بالوضوء قال في المقنعة
بعد ما ذكر وجوب رعاية الترتيب وان من اخطاه يعيد على ما يحصل به الترتيب
فان ترك ذلك حتى يجف ما وضاه من جوارحه اعاد الوضوء مستانفاً
ليكون وضوئه متتابعاً من غير تفرق انتهى وهذا صريح في ان الاعادة مع
الجفاف انما هي لحصول التفرق المضاد للاتصال الذي هو الشرط وكيف كان
فليس في اخبار الباب ما يوهم هذا التفصيل وانما المستفاد منها عدم التبعض
والتفرق المنكشف بعدم الجفاف اذا كان مستنداً الى قلة الفصل ولهم ادلة
ضعيفة الا انا صرحنا عن الاشارة الى فسادها ونحن نقتصر على التعرض
لكلام الشيخين قدهما قال المفيد ره ومن اخطاه في الوضوء فقدم غسل
يديه على غسل وجهه رجع فغسل وجهه ثم اعاد غسل يديه وكذلك
ان قدم غسل يده اليسرى على يده اليمنى وجب عليه الرجوع الى غسل يده
اليمنى واعادة غسل يده اليسرى وكذلك ان قدم مسح رجليه على مسح
راسه رجع فمسح راسه ثم اعاد مسح رجليه وفي الشرح فالذي يدل على
ذلك الاية قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وقد قال جماعة من

النحويين ان الواو توجب الترتيب منهم الفراء وابو عبيدة القسم بن سلام وغيرهما
واذا كانت موجبة للترتيب فلا يجوز تقديم بعض الاعضاء على بعض انتهى وفيه
ان الواو لمطلق الجمع والتشريك كما لا يخفى على من له ادنى خبرة بمواقع الا
ستعمال ولا عبرة بما عن الفراء وغيره خصوصًا بعد وضوح الفساد ثم قال
وتدل الاية عليه ايضًا من وجه اخر وهو انه قال اذا قمتم الى الصلوة فا
غسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فاوجب غسل الوجه عقيب القيام الى
الصلوة بدلالة الفاء في قوله تعالى فاغسلوا ولا خلاف في ان الفاء توجب
التعقيب فاذا ثبت ان البداء في الوضوء بالوجه هو الواجب ثبت في باقي
الاعضاء لان الاية بين قائلين قائل يقول بعدم الترتيب ويجوز ان يبدء با
لرجلين اولا ويختم بالوجه وقائل يقول ان البداء في الوضوء بالوجه هو
الواجب ويجب في باقي الاعضاء كذلك فان قال قائل على هذه الطريقة الفاء
في الاية في هذا الموضع ليست للتعقيب بل هي للجزاء والفاء التي توجب التعقيب
مثل قول القائل اضرب زيدًا فعمروًا والفاء في الاية تجري في الجزاء مجرى
قول القائل اذا جاء زيد فاكرمه والفرق بين القائلين ان الفاء اذا دخلت
للجزاء لا يصح قطع الكلام عنها فاذا كانت للتعقيب صح قطع الكلام الا
ترى انه يصح في قولك اضرب زيدًا فعمروًا ان يقتصر على قولك اضرب زيدًا
ولا يصح في قولك اذا جاء زيد فاكرمه الاقتصار على الشرط فقط قلنا
لا فرق بين القائلين في اللغة لانه لا اشكال في ان الفاء في اللغة يوجب
التعقيب بعد ان لا يكون من نفس الكلمة ولا فرق في اقتضائها ما ذكرناه بين
ان يكون جزاء او عطفًا لان قول القائل اذا دخل زيد فاعطه الفاء فيه
موجبة للتعقيب وان كان جزاء لانه حين وقع منه الدخول استحق الاعطاء
كما انه في قول القائل اضرب زيدًا فعمروًا اذا الضرب بزيد يجب ان يلي فعله بعمرو
فكيف يظن الفرق بين القائلين انتهى وهذا من غرائب الكلام فان مفاد
الاية اعتبار الطهارة في الصلوة والقيام اليه عبارة عن العزم والا
رادة على ما بيناه سابقًا فهو كقولك من اراد الجنة فليتق الله ومن اراد
الغنا فليقنع لان الوضوء واجب عند ارادة الصلوة والقيام من ا
لنوم فان عدم وجوبه مستقلًا بالضرورة بل الواجب انما هو المجموع وهذا

وهذا تفصيل المركب الذي تعلق به الحكم فلا معنى لكون الواجب عند ارادة الصلو
هو غسل الوجه خاصة كي يختص غسل الوجه بالوقوع عقيب ارادة الصلوة بل
محصل الكلام انه مريد الصلوة عليه ان يتطهر بغسل الوجه واليدين ومسح الراس وا
لرجلين مع انه لا يجب غسل الوجه فورًا على من اراد الصلوة بالضرورة وانما الوضوء
مقدمة للطهارة التي مقارنة للصلوة والاية لا تدل الا على ان مريد الصلوة لا
يبلغ مراده الا بالتطهر فارادة الصلوة علة للوضوء لتوقفها عليه وليس
التعقيب الا بمعنى العلية فارادة الصلوة وان كانت علة للتطهر الا ان
المقدمة تابعة لذيها ولا حكم لها من حيث الفورية والتوسعة وبالجملة
فالتعقيب الذي هو مفاد الفاء العاطفة لا دلالة لها على الاتصال
غاية الامر ان الفاء لا تدل على الانفصال فيجوز تقديم غسل اليدين
بل المسح عليه ثم قال ويدل على وجوب الترتيب من جهة السنة ما روي عن النبي
صلعم انه لما طاف وخرج عن المسجد فبدء بالصفا فقال ابدؤا بما بدء ا
لله به وقوله صلعم على لفظ امر وهو يقتضي الوجوب بان يبدء فعلا
بما بدء الله به فان قيل ابدؤا بما بدء الله ثم يقتضي ان يبدء قولا بما بدء
الله به والخلاف فانما وقع في البداية بالفعل قلنا لا يجوز حمل ذلك
على القول من وجهين احدهما انه اذا قال ابدؤا بما بدء الله به وكان
ذلك لفظ عموم يدخل تحته القول والفعل فليس لنا ان نخصص الا بدليل
الثاني انه صلعم بدء فعلا بالصفا وقال ابدؤا بما بدء الله فاقتضى
ذلك ابدؤا قولا وفعلا بما بدء الله قولا فان قيل على الوجه الاول ان قوله صلعم بما
بدء الله به يمنع من حمل قوله ابدؤا على العموم في كل ما يضرب به بل يجب قصره
على ما ضرب به عمرو الا ترى ان القائل اذا قال اضرب زيدًا بما ضرب به عمرو وكان
عمروًا انما ضرب به بعضًا لم يجز ان يحمل قوله اضرب زيدًا على العموم فلهذا
اختص الكلام بما ضرب به عمرو بعينه وليس هكذا الخبر لانه يمكن ان يبدء ا
قولا وفعلا بما بدء الله تعالى به ونحن اذا ابدءنا به فعلا نكون متبعين بما بدء
الله تعالى به على الحقيقة فبان ان الفرق بين الامرين انتهى وفيه ان كلمة ما في قوله
صلعم عبارة عن الصفا ولا عموم فيها بل انما التعبير عنها بهذه العبارة للضبط
والحفظ فلا يشتبه الامر على احد اذا علم ان المبدوء به من الصفا والمروة انما هو

المتقدم ذكرها في الآية الشريفة ولا دلالة على كون ما بدأ الله به عنوانا للحكم في
الشريعة وليس هذا الا من تعيين القاضي بعلامته في بدنه فيقع دوران الامر في التقليد
بين زنديق دهلي وبين علوي هاشمي مستجمع لشرائط الافتاء فنقول قلد من كان منهما
اي منهما فقولهم ابدأ بما بدأ الله تعالى به منهما ومثل هذا الاستيفاء من العموم ثم قال
ويدل على وجوب الترتيب ايضا ما اخبرني به الشيخ عن ابي القسم جعفر بن محمد عن محمد بن
يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه ومحمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان
جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة قال قال ابو جعفر عم تابع بين الوضوء
كما قال الله عز وجل ابدء بالوجه ثم باليدين ثم امسح بالراس والرجلين ولا تقدمن
شيئا بين يدي شيء تخالف بما امرت به فان غسلت الذراع قبل الوجه فابدأ بالوجه
واعد على الذراع وان مسحت الرجل قبل الراس فامسح على الراس قبل الرجل ثم
اعد على الرجل ابدء بما بدء الله عز وجل انتهى دلت الرواية على ان الترتيب
كيفية للمتابعة لا ان المتابعة عين الترتيب كما يتوهم ثم قال في شرح قوله فان ترك
ذلك الخ فالذي يدل على ذلك ما اخبرني به الشيخ قده عن ابي القسم جعفر بن محمد
عن محمد بن يعقوب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد وابي داود جميعا عن
الحسين بن سعيد عن فضالة بن ايوب عن الحسين بن عثمان عن سماعة عن ابي
بصير عن ابي عبد الله عم انه قال اذا توضأت بعض وضوئك فعرضت لك حاجة
حتى ييبس وضوئك فاعد وضوئك فان الوضوء لا يتبعض علي بن ابراهيم
عن صالح بن السندي عن جعفر بن بشير عن محمد بن ابي حمزة عن معوية بن عمار
قال قلت لابي عبد الله عم ربما توضأت ونفد الماء فدعوت الجارية
فابطأت علي بالماء فيجف وضوئي فقال اعد فان سئل سائل عن الخبر الذي
رواه سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن موسى بن القسم وابي قتادة عن
علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر قال سألته عن رجل توضأ ونسي
غسل يساره فقال يغسل يساره وحدها ولا يعيد وضوء شيء غيرها فقال
هذا الخبر يدل على خلاف ما ذكرتموه في وجوب الترتيب لانه لو كان واجبا
لما اجاز اعادة غسل اليسار وحدها لانه لا بد ان يكون اخر الاعضاء
في الطهارة قلنا معنى هذا الخبر انه لا يعيد وضوء شيء غيرها مما تقدمها
دون ما تاخر عنها مثل غسل الوجه واليدين واما ما تاخر عنها

عنها مثل غسل فانه يجب اعادة مسحها ثم قال بعد ما ذكر بعض الروايات
علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد عن الحلبي عن ابي عبد الله عم قال
اذا نسي الرجل ان يغسل يمينه فغسل شماله ومسح راسه ورجليه فذكر بعد ذلك غسل
يمينه وشماله ومسح راسه ورجليه وان كان انما نسي شماله فليغسل الشمال ولا يعيد على
ما كان وضأه وقال اتبع وضوئك بعضه بعضا والحاصل انه بالتامل في كلامه
في التهذيب لا ريب في ان مذهبه مذهب شيخه واذ كانت الاخبار التي استدل
بها دالة على خلاف ما ذهبا اليه فان المستفاد منها اعتبار اتصال الافعال
عرفا والاكتفاء بالاتباع في كثير من الروايات مع انها في مقام البيان يدل
على ان اعتبار بقاء البلل عين الاتباع والجمع بينهما في مقام واحد وصح و
احلوه في المبسوط والموالات واجبة في الوضوء وهي ان يتابع بين الاعضاء
مع الاختيار فان خالف ذلك لم يجزه وان انقطع عنه الماء انتظره فاذا
وصل اليه وكان ما غسله عليه نداوة بنى عليه وان لم يبق فيه نداوة مع اعتدال
الهواء اعاد الوضوء من اوله انتهى وهذا النص صريح فيما عليه المفيد قده
وان الاتصال الحقيقي شرط مع الاختيار وان العرفي في المحدود بالجفاف
يكفي مع الاضطرار وهذا مع مخالفته لما يستفاد من الاخبار يرد عليه ان من
تمكن من تجديد الوضوء في الوقت ليس مضطرا ومجرد انقطاع الماء وتاخر الجارية
وابطائها مع التمكن من الاتيان بالوضوء على وجهه لا يصلح لان يكون مسقطا
للشرط فانه نسخ قبل العمل وليس هذا الا من قبيل سقوط الصلوة لعدم التمكن
من الطهارة في اول الوقت فلو اراد ان يتوضأ فابطأت الجارية فهل يمكن
ان يعذر في اصل الصلوة وبالجملة فقد ابطاء الجارية عذرا مسقطا للشرطية
من الغرائب وفي النهاية والموالات ايضا واجبة في الطهارة ولا يجوز
تبعيضها الا لعذر فان بعض لعذر او انقطاع الماء جاز الا انه يعتبر ذلك
بجفاف ما وضاه من الاعضاء فان كان قد جفت وجب استيناف الوضوء
وان لم يكن قد جفت بنى عليه وهذا صريح في ان تحقق التبعيض لعذر او انقطاع
الماء ليس قادحا مع بقاء البلل بقرينة تقييده بالهواء المعتدل ليكشف
ان التبعيض لعذر او انقطاع الماء ليس قادحا مع بقاء البلل بقرينة التحقيق
متحقق لكن الاتصال العرفي باق وعبارة المفيد صريحة في ذلك وان اعتبار بقاء

البلل انما هو للتحفظ على عدم التفرق و تحقق الموالات و قد قرر معنى ذلك في الشرح
كما رايت و يظهر من هذا الكلام ان انقطاع الماء مع انه ليس عذرا موجب لسقوط
الشرط و هو الموالاة الحقيقية المنافية للفصل حينئذ و فساده ظاهر باعتراف
و في الخلاف عندنا الموالات واجبة و هو ان يتابع بين اعضاء الطهارة
و لا يفرق بينهما الا لعذر بانقطاع الماء ثم يعتبر اذا وصل اليه الماء فان جففت اعضاء
طهارته اعاد الوضوء و ان بقي في يده نداوة بنى عليه انتهى و هذا ايضا +
مطابق لما فيما تقدم و التعبير بالوجوب عن الشرط شايع في كلماتهم فلا يوهم +
التكليف و في الجمل و العقود و الموالات ان توالى بين غسل الاعضاء و لا يؤخر
بعضها عن بعض بمقدار ما يجف ما تقدم و هذا صريح في ان رعاية الجفاف تحديد
للموالات بمقدار الزمان فاشار الى المرتبة الاولى بقوله ان توالى و بقوله
و الى المرتبة الثانية بقوله و لا يؤخر الخ غاية الامر انه سكت عن طائفة من
الفتوى لان المقام مقام الاختصار فظهر ان الشيخ قده ليس له الا قول
واحد و توهم الاختلاف ناش عن عدم التدبر في كلماته قال في المدارك بعد
ما حكى كلمات الشيخ قده في كتبه و قد ظهر من ذلك ان الاقوال في هذه المسئلة ثلثة
و انها كلها للشيخ ره انتهى و بما حققنا ظهر موافقة المرتضى ره للشيخين قدهما
و في المعتبر و الموالاة ان لا يؤخر بعض الاعضاء عن بعض بمقدار ما يجف ما
تقدمه و هو اختيار الشيخ و علم الهدى ره في شرح الرسالة و قال الشيخ في ف
هي ان تتابع بين الاعضاء فان خالف لم يجزه و الوجه وجوب المتابعة مع
الاختيار لان الاوامر المطلقة تقتضي الفور و لما رواه الحلبي عن ابي عبد الله ع
اتبع وضوئك بعضه بعضا لكن لو اخل بالمتابعة اختيارا لم يبطل الوضوء
الا مع جفاف الوضوء الاعضاء لانه يتحقق الامتثال مع الاخلال و بالمتابعة
في غسل المغسول و مسح الممسوح فلا يكون قادحا في الصحة انتهى و هذا صريح
في انه زعم ان التتابع تكليف صرف و ان الشرط انما هو عدم الفصل بمقدار ما
يحصل به الجفاف و وافقه تلميذه العلامة في كتبه و يرده ان كونه واجبا
نفسيا غير معقول لحيث ان الوضوء مقدمة للصلاة و ليس لها في نفسها
حكم الا الاستحباب فيجوز ترك الوضوء و قطعه بعد الشروع فيه و الجمع و التفريق
كيفيتان من ايجاد الابعاض لم مع عدم كون نفس الوجود واجبا فلا يعقل

فلا يعقل ان تجب الكيفية على تقدير الايجاد و الحاصل ان ما كانت مقدمة
لمستحب فلا يعقل ان تكون كيفية من كيفياته واجبة و انما المتصور ان تكون
معتبرة في مقدميته و سببيته حيث انها مجعولة و الدليل على ذلك ان
انتفاء الوجوب عن نفس الماهية و الوجود و ثبوته لخاص من الايجاد
جمع بين المتنافيين فان الخاص عين العام و المتحد وجوده في ترك العمل بهما
لا يجامع استحقاق العقاب على تركه على نحو خاص فالخصوصية جهة فيهما
يشتمل عليها و التفكيك بين العارض و المعروض مستحيل نعم يمكن ان يعتبر
نحو خاص فيما تعلق بالوضوء من الحكم سواء كان وضعيا او تكليفيا هذا مع
ان الاخبار بالباب قاصرة عن افادة هذا المعنى لان الامر بالاتباع ليس الا
كالتبيين كالامر بالوضوء للصلوة و غيره من سائر الاوامر في مثل المقام التي لا
تستفاد منها الا الشرطية و اي فرق بين هذا الامر و ساير الاوامر التي
لم يتوهم احد انها تفيد حكما تكليفيا فافهم مع ان هذا خلاف ما اتفقت عليه الكلمة
فلم يذهب احد قبل العلامة الى ان التتابع تكليف و بما حققنا عرفت انه لم يظهر ممن
تقدم على المفيد قده خلاف فما ذهبا اليه و انما الخلاف منه و تبعه تلميذه المرتضى
و الشيخ قده ثم ظهرت على مخالفة اخرى من العلامة و تبعه ابنه الله قده زعما منه انه
مذهب الشيخين قال في المختلف اتفق علمائنا على وجوب الموالات و اختلفوا في تفسيرها
على معنيين احدهما انها المتابعة و الثاني اعتبار الجفاف و الذي اختاره الشيخان
وجوب المتابعة بحيث يغسل يده اليمنى عقيب الفراغ من غسل وجهه و يغسل يده اليسرى
عقيب الفراغ من يده اليمنى و يمسح براسه عقيب الفراغ من غسل يده اليسرى و يمسح
رجليه عقيب مسح راسه فان اخر بعض الاعضاء لغير عذر اثم ثم ان جف
السابق استانف الوضوء و الا اثم و ان كان لعذر او انقطاع ماء جاز ثم يجب
الاتمام ان بقيت الرطوبة و الا استانف فان جف و قال علي بن بابويه ره و تابع
بينه الى اخر ما تقدم و قال ابو الصلاح كما قال الشيخ ره فانه قال الموالات واجبة
و هو ان تصل توضئة الاعضاء بعضها ببعض فان جعل بينها مهلة حتى جف الاول
بطل الوضوء و قال المرتضى ره في المسائل الناصرية و الموالاة عندنا واجبة
بين الوضوء و لا يجوز التفريق و من فرق بين الوضوء بمقدار ما يجف منه
غسل العضو الذي انتهى اليه و قطع الموالات منه في الهواء المعتدل وجب عليه

اعادة الوضوء الثاني اعتبار الجفاف وهو اختيار ابن ادريس ره فانه ذهب
الى انه يجوز تأخير غسل اليد اليمنى عن الوجه ما دام الوجه رطبا ولا يجوز التأخير
حتى يجف رطوبته وكذا باقي الاعضاء وهو اختيار ابن حمزة وابن زهرة
والحق الاول لنا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق والاستدلال به
من وجهين الاول انه امر مقتض للفور لانه الاحوط ولقوله تعالى وسارعوا
الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات الثاني انه اوجب غسل الوجه واليدين والمسح
عقيب ارادة القيام الى الصلوة بلا فصل وفعل الجميع دفعة متعذر فيحمل على الممكن
وهو المتابعة وما رواه ابو بصير وذكرها فقال وجه الاستدلال به حكمه عم بان
الوضوء لا يتبعض وهو صادق مع الجفاف وعدمه وما رواه الحلبي وذكرها
فقال والمفهوم من المتابعة فعل كل واحد عقيب الاخر ولان ما ذكرناه
احوط فان اليقين يحصل معه بخلاف ما ذكره ابن ادريس ره ولانه عم
حيث بين الوضوء وقال هذا وضوء لا يقبل الصلوة الا به مع قيد الموالاة
وجبت والا وجب تركها انتهى وفيه النظر مواقع منها ما زعمه من انه لا
خلاف في التفسير بين المفيد ره ومن تبعه وبين ابن ادريس ره فانك قد
عرفت ان الشيخين ومن وافقهما اعتبروا المتابعة الحقيقية اولا شرطا لا تكليفا
والمتابعة العرفية المحدودة بالجفاف في حال العذر وانقطاع الماء فلا
خلاف في انها المتابعة وانما الكلام في انها هي الحقيقية اولا ثم العرفية
او انها العرفية والشيخ ومن تبعهما على التفصيل الذي عرفت وما زعمه
من ذهاب الشيخين الى انه بالتاخير يأثم قد عرفت فساده ومن الغريب
ذكره لكلام ابن بابويه في هذا المقام وعده ممن يذهب الى ما ذهب اليه
الشيخان مع انه مما يدفعه المفيد ره وقوله تابع مأخوذ من الرواية التي
عول عليها الجميع ولا يقول احد بان رعاية الجفاف عنوان عن المتابعة
انما هو من اشتباهات المتاخرين الا ترى انه فرع البطلان بالجفاف
اذا كان مستندا الى الهواء لا مان على اعتبار المتابعة حيث فان فرعه
واما ابن ادريس ره فكلامه صريح فيما اخترناه وهو تعيير المتابعة وحدها
بقاء البلل لانه لا يعتبر المتابعة قال والموالات واجبة والصغرى يجب
حدها المعتبر عندنا على الصحيح من اقوال اصحابنا المحصلين هو ان لا

ان لا يجف غسل العضو المتقدم في الهواء المعتدل وبعض اصحابنا يوجب
الموالات على غير هذا الاعتبار ويذهب الى ان اعتبار الجفاف يكون عند
الضرورة لانقطاع الماء وغيره من الاعذار فاما مع زوال الاعذار فلا يعتبر
جفاف ما وضاه انتهى وتحديد الموالات بالجفاف في الهواء المعتدل يغني
ما اخترناه وقد نبه على ما قد صرح به الصدوق من ان الجفاف انما هو محدد
للمتوالي لانه موضوع بالتقييد بالهواء المعتدل وابن ادريس
ره موافق للصدوق ره وغيره ممن تقدم على المفيد ره ومنها الاستدلال
بالاية الشريفة على مذهبه وفساده اظهر من ان يبين والوجه الثاني صريح
في ان مدعاه ما صرح به المفيد ره من عدم جواز الفصل بوجه من الوجوه
وجوب الوصل بقدر الامكان ويرد عليه مع فساده في نفسه انه لا يكاد
يمكن في الغالب ولا يلتزم احد بوجوبه مع الامكان ومنها
التمسك بالوضوء البياني فانه من الممكن ان لا يكون شيء من الوصل
والفصل واجبا بل يكون المتوضي مخيرا بينهما وليس كل شيء اشتمل عليه وضوء
على وجه الاعتبار بل من المقارنات كالزمان المخصوص والمكان المخصوص
الى غير ذلك مما لا يثبت من الخصوصيات وفيه النظر اذ غنيه عن البيان
فتأمل وفي الذكرى الواجب التتابع الموالاة اجماعا وقد حكى المتاخرين
منها خلافا بين المتابعة ومراعات الجفاف وعند التامل يمكن حمل كلام
الاكثر على اعتبار الجفاف قال علي بن بابويه ونقل عبارته ثم قال
ولعله عول على ما رواه حريز عن ابي عبد الله عم كما اسنده ولده في كتاب
مدينة العلم وفي التهذيب وقفه على حريز قال قلت ان جف الاول
من الوضوء قبل ان اغسل الذي يليه قال اذا جف او لم يجف فاغسل
ما بقي وحمله في التهذيب على جفافه بالريح الشديد او الحر العظيم
او على التقية قلت التقية هنا انسب لان في تمام الحديث قلت وكذلك
غسل الجنابة قال هو بتلك المنزلة الخ فقال وظاهره هذه المساوات
بين الوضوء والغسل فكما ان الغسل لا يعتبر فيه الريح الشديد والحر
كذلك الوضوء انتهى وفيه ما عرفت من فساد توهم الاختلاف
وان الجميع على اعتبار المتابعة العرفية وكيف نسبهم انكارها

مع صراحة الاخبار الصحيحة فيها غاية الامر تحديدها بالجفاف فما زعمه فاسد
من وجهين احدهما ما تبع فيه المتاخرين من تحقق هذا الاختلاف والثاني ما
اختص به وانفرد من ان احدا لم يذهب الى اعتبار المتابعة وان الكل على اعتبار
امر مغاير لها وهو الجفاف وهذا اعجب واغرب وقد عرفت ان الامر بالعكس
واعجب من هذا ما زعمه من كونه مذهبا لابن بابويه مع ان كلامه صريح في
اتحاد الامرين حيث فرع احدهما على الاخر كما في الخبر ولهذا عده ابن فهد ره
من اصحاب القول بالمتابعة وقد عرفت ما فيه انتهى واما رواية حريز
وقد عرفت ما فيه انتهى واما رواية حريز وقد عرفت ان الحق فيها ما في التهذيب
وما توهمه من شهادة تمام الخبر بانه للتقية قد عرفت فساده حيث انه كلام
مستقل في خصوص الغسل ثم قال في من لا يحضره الفقيه اقتصر على حكاية كلام والده
وظاهره اعتقاده وهذا فيه تصريح بان المتابعة الترتيب وان الموالاة
ما ان تعقبها انتهى وحيث قد عرفت معنى كلام والده ثمة تظهر لك مذهبه
وهو اجل من ان يخفى عليه معنى المتابعة مع وضوحه وصراحة رواية حكم
فيه على ما عرفت في المنتهى واي اشعار في كلامه بذلك ثم قال وفي المقنع
ذكر ذلك ولم يذكر المتابعة انتهى وهذا من اعجب الامور حيث ان الاقتصار
على ذلك اوضح شاهد على ان المتابعة وهي لاختصارها تكفلت باصل المطلب
ولا فرق بين التعبير عنه بالمتابعة وعدمه في بيان اصل الحكم وهو ملتزم بالاختصار
في هذا الكتاب ما امكنه ثم قال وقال المفيد ره وذكر كلامه ونقل
الاحتجاج له في التهذيب بخبري ابي بصير ومعوية بن عمار ثم قال وليس في
في هذين الخبرين تصريح بوجوب المتابعة وفيه ان اعتبار رفقاء البلل
معللا بعدم التبعيض نص في اعتبار المتابعة خصوصا مع اعتبار استتار
الجفاف الى انطاء العادية فالروايتان لا تدلان الا على اعتبار المتابعة
خصوصا مع اعتبار استناده الى ان الجفاف انما يوجب البطلان لكشفه عن مضي
مقدار من الزمان يوجب التبعيض والانفصال المنافي للاتباع ومن اعجب الامور
جعله للشيخين من اصحاب القول بمراعاة الجفاف القابل للاتباع مع علمه
صراحة كلامهما في اعتبار الاتباع مع الاختيار وقد رايت ان اية الله ره انما
جعل ابن ادريس قائلا بمراعاة الجفاف وجعل الشيخين من اصحاب القول بالة

بالاتباع واختاره من جهتهما مع صراحة كلامه في التفصيل والحاصل ان اعتبار الجفاف
ليس محل الخلاف وانما الخلاف في اعتبار امر زائد عليه حال الاختيار والشيخان
مصرحان باعتبار الاتباع زائدا على مراعاة الجفاف فكيف جعلهما ممن ذكره ثم قال وقال
الجعفي والوضوء على الولاء المقول ومن فرق وضوءه حتى يبس اعاده وهو انما ظاهر
فان الولاء مراعاة الجفاف انتهى وفيه ان كون الجفاف مراعاة مما لا ريب فيه وانما
الاشكال في اعتبار امر وراء ذلك ثم قال وقال المرتضى في الناصرية الى اخر ما تقدم
وقد عرفت انه ايضا مصرح بالتفصيل بين الاختيار والاضطرار حيث قال الا انه
لمصباح مع ان التتابع بين الاعضاء ولا يفرق الا لعذر الى اخر ما نقل وفي المعتبر
ومن الغريب ان الشهيد ره بعد ما حكى هذا الكلام قال وهو ايضا غير صريح
في المطلوب لانصبابه على تحققه ومن فرق على تفسير الموالاة فكانها ارادة بعدم
التفريق انتهى وفيه انه لا اشكال في ان التفريق الذي يحصل الجفاف انما يوجب البطلان
لانه لا ثنا في الموالاة فان التفريق ينافي الاتصال والجفاف تحديد له فنفس العنوان
صريح في هذا ولا حاجة الى الاستظهار من التفريع ولكنه لا يدل على حصر الموالاة
فيه بل قوله الا لعذر نص في التفصيل الذي ذهب اليه شيخه المفيد ره ثم ان الشهيد ره
لما راى تصريح الشيخ ره في كتبه باعتبار التتابع حال الاختيار لم يرد من الاخلال
كلامه فيه لكنه زعم موافقته لغيره في الجمل قال وكلام الشيخين ظاهر في وجوب
المتابعة وظاهر المبسوط عدم الاجزاء بالمخالفة وفيه وفاء بحق الواجب الا
انه في الجمل وافق الاصحاب في اعتبار الجفاف فانحصرت المتابعة في المفيد ره وقول
قوله لا يجوز على الكراهة انعقد الاجماع انتهى وقد عرفت تنصيصهما على
التفصيل وكيف لا يدل على ما زعمه من عبارة الجمل الى ما يرجع الى هذا النص
وبقول عدم الجواز على الكراهة وكيف كان فما تصدى له من ان الامر من ان احدا
لم يذهب الى اعتبار امر وراء الجفاف من حيث هو كذلك قد تبين فساده فان التفصيل
مذهب المفيد والاساطين ولم يعتبر احد الجفاف الا تحديدا للفصل عرفا
لقرينة التقييد باعتدال الهواء وغيره ثم قال وقال ابن البراج في المهذب
والترتيب والموالاة يجبان في الوضوء وان توضا على خلاف الترتيب
المقدم ذكره لم يكن مجزيا وان ترك الموالاة حتى يجف الوضوء المتقدم لم يجزه

القدم اللهم الا ان تكون الحرارة شديدا او الريح يجف منهما العضو المتقدم بعينه وبين
طهارة العضو الثاني في بعض اجزائها كذلك فانه يكون مجزيا انتهى وهذا نص في ان
الجفاف المستند الى غير الحرارة ومضي الزمان ليس موجبا للبطلان فالجفاف عنده عبارة
عن زوال الولاء لكشفه عن الفصل اذا لم يستند الى امور مغايرة للامهال وكيف
يجعله دليلا على العكس وهو كون الموالات عبارة عن مراعات الجفاف ثم قال وفي الكافي
والموالات وهو متابعة بعض الاعضاء ببعض فلا يؤخر المؤخر عما تقدمه
بمقدار ما يجف المتقدم في الزمان المعتدل وهاتان العبارتان ظاهرتان
في مراعات الجفاف فان اراد ان الجفاف مع الاعتدال كاشف عن عدم الا
تباع انتهى اما العبارة الاولى فقد عرفت دلالتها على ان الموالاة على
حقيقتها وان مراعات الجفاف للاستكشاف واما الثانية فالظهور اوضح
فان قوله وهو متابعة بعض الاعضاء وقوله بمقدار وقوله في الزمان المعتدل
مع انضمام بعضها ببعض يكشف كشفا قطعيا عن ان الشرط عنده المتابعة
اي الاتصال وان الجفاف مع الاعتدال كاشف عن عدم الاتباع والاستقلال
وليت شعري ماذا اراد بقوله في مراعات الجفاف فان اراد ان الجفاف مع الاعتدال
عندهما كاشف عن الفصل العرفي المنافي للمتابعة فكلامهما كغيرهما صريح
فيه ولم يتوهم احد وقوع الخلاف فيه وانما المتوهم اعتبار امر اخر وان اراد ان
كلامهما ظاهر في عدم اعتبار الولاء زائدا على هذا المقدار وانه ليس الا ذلك فهو
كما ترى على ما هو المختار فكلامهما ظاهر في مخالفة الشيخين ثم قال وقال ابو الصلاح
والموالات وهو ان يصل توضأ الاعضاء بعضها ببعض فان جعل بينهما مهلة
حتى يجف الاول بطل الوضوء وليس فيه تصريح بوجوب المتابعة بل
ظاهره اعتبار الجفاف انتهى وفيه ان قوله وهو ان يصل نص في ان المقصود
من الموالات الاتباع بخصوصه خصوصا بقرينة قوله فان جعل بينهما مهلة فان
الجفاف انما يوجب البطلان لكشفه عن الفصل المضاد للوصل لتعليقه على
الامهال وفي جعل البطلان بالجفاف تفريعا على اعتبار الوصل وعدم جعل
بقاء البلل معرفا للموالات دلالة اخرى على المغايرة وانه من حيث الذات
اجنبي عن الموالات والا كان اللازم ان يقول الموالاة وهو ان يغسل كل

كل عضو قبل جفاف ما تقدم عليه ثم قال وقال السيد ابن زهرة الموالات
وهو ان يوالي بين غسل الاعضاء ولا يؤخر بعض الاعضاء عن بعض بمقدار ما يجف
ما تقدم في الهواء المعتدل قال ابن حمزة والولاء وهو ان يوالي بين غسل الا
عضاء ولا يؤخر بعضها عن بعض بمقدار ما يجف ما تقدم وهو ظاهر
في مراعات الجفاف انتهى والافضل ان يكون الغسل مرة واحدة بمعنى ان المتيقن
الاسباغ بالمرة الاولى او عدم الاعتداد بالاحتمالات الوسواسية واما
مع عدم حصول الاسباغ بالاولى فتستحب الثانية لتحصيل الاسباغ لا من حيث
الذات لكن الافضل تحصيله بالاولى فتستحب الثانية لتحصيل الاسباغ لا من حيث
الذات لكونها الا بل لعدم اليقين من جهة الضعف يعبر عنه بالوسواس من غير
كراهة واما الثالثة فعلى وجه الوسواس مكروه ومن حيث البدعة محرمة اما
استحباب الاقتصار على المرة فلقول ابي عبد الله ع اعلم ان الفضل في واحدة
ومن زاد على اثنتين لم يؤجر يعني لم يوجر على الوضوء وكان كمن قصد اذا وقع على
وجه التشريع كما كان شعارا لاهل الخلاف في ذلك الزمان واما الاثنتان فتشريع
على وجه الجواز فدلت الرواية على المقاصد الثلثة وهذه رواية صحيحة نقلها
في السرائر من كتاب النوادر لاحمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي عن عبد الكريم عن ابن
ابي يعفور عن ابي جعفر ع قال الوضوء واحدة فرض واثنتان لا يوجر والثالث
بدعة وهذه الرواية ايضا تدل على المقاصد الثلثة صريحا وعن ابي عبد الله ع من
لم يستيقن ان واحدة من الوضوء تجزيه لم يوجر على الاثنين ومعناه بقرينة
سائر الاخبار ان الاتيان بالاثنين اذا كان لضعف الشخص عن تحصيل اليقين
بالاول فهو وان كان جائزا مرخصا فيه الا انه لا يوجر على التكرار وعن
عن ابي عبد الله ع قال الوضوء مثنى مثنى من زاد لم يوجر عليه وحكى لنا وضوء
رسول الله ص فغسل وجهه مرة واحدة ومسح راسه بفضل وضوئه ورجليه والمعنى
ان التكرار يجوز في اقل مراتبه لضعف الناس واما التثليث فهو بدعة محرمة
والوضوء الواقع على وجه التشريع غير ما جوز عليه وهو لاجل هذه الزيادة
بمنزلة الناقص ولهذا اقتصر ص على غسلة واحدة في مقام بيان وضوء
رسول الله ص بعد ان قال ان الوضوء مثنى مثنى ومن الغريب ما توهمه
الشيخ الحر قده من انه ينبغي حمله على ان المراد غسلتان ومسحتان والقرينة هنا

ظاهره انتهى وفيه انه من قبيل قوله عم انه مرة مرة ولا منافاة من حيث ان الاول
تحديد للجواز والثانى لغاية الفضل وهما مشتركان فى ان الحد ورد بما هو الغسل
مع ان ارادة هذا المعنى فى هذه القضية غلط ضرورة ان الفرق بين كون الوضوء
مرة ومثنى وبين كون الغسل مثنى والمسح مثنى فلو كان المراد هذا المعنى وجب
ان يقال ان الغسل مثنى مثنى والمسح مثنى ان قلت ان الموضوع هو الوضوء والمحمول مثنى مع ان المراد خصوص الغسل لعدم التكرار فى المسح قلت ان حقيقة الوضوء
التى هى الوضائة فى الغسلات بمعنى ان يكون المجموع وضوءاً انما هو باعتبار الاشتمال
على الغسلات فكان الوضوء ليس الا الغسلات وهذا هو المعنى المحمل وعن يونس
بن عمار قال سئلت اباعبدالله عم عن الوضوء للصلوة فقال عم مرة مرة
وعن عبد الكريم قال سئلت اباعبدالله عم عن الوضوء فقال ما كان وضوء
على عم الا مرة مرة وعن حماد بن عثمان قال كنت قاعدا عند ابى عبدالله عم
فدعا بماء فملاء به كفه فعم به وجهه ثم ملاء كفه فعم به يده اليمنى ثم ملاء كفه فعم
يده اليسرى ثم مسح راسه ورجليه وقال هذا وضوء من لم يحدث يعنى به
التعدى فى الوضوء ومثله ما عن ابراهيم بن معرض قال قلت لابى جعفر عم
ان اهل الكوفة يروون على على عم انه بالحق رعاف ثم توضاء ثم مسح
على نعليه ثم قال هذا وضوء من لم يحدث فقال نعم قد فعل ذلك قال قلت
فاى حديث احدث من البول فقال انما يعنى بذلك التعدى فى الوضوء
ان يزيد على حد الوضوء ودلت الروايتان على ان التثنية خروج عن
حد الوضوء وهذا لا ينافى الترخيص لضعف الناس حيث ان هذا تحديد
للوضوء المشتمل على الفضل وكون الثانية فاقد للرجحان يكفى فى كونه احداثا
فانه مستند الى الشخص لضعفه لا الى الشارع وكونه سنة مجعولة فاقد الرجحان
لرسول الله صم لا ينافى فى ذلك فان وضع رسول الله صم ليس الا لاجل
رفع الحزازة المستندة الى الوسواس فهو خروج عما عليه العبادة الا انه خارج
عن الحزازة قال ثقة الاسلام نور الله ضريحه بعد ما ذكر الرواية الدالة على
على انه ما كان وضوء على عم الا مرة مرة هذا دليل على ان الوضوء مرة لانه عم
كان اذا ورد عليه امران كلاهما طاعة الله اخذ احوطهما واشدهما على بدنه
وان الذى جاء عنهم عم ان الوضوء مرتان لمن لم يقنعه مرة واستزاده فقال عم

فقال عم مرتان ثم قال عم ومن زاد على مرتين لم يوجر وهذا غاية الحد فى الوضوء
الذى من تجاوزه اثم ولم يكن له وضوء وكان كمن صلى الظهر خمس ركعات ولو
لم يطلق فى المرتين كان سبيلهما سبيل الثلث انتهى صرح قده بان المرتين لمن
لم يقنعه مرة واستزاده ومن المعلوم ان طلب الزيادة من الفاعل لعدم الاكتفاء
بالمرة وعدم الاطمينان بالاستيعاب وقد فهم من علة الاجر على الوضوء
البطلان من حيث انه خروج عن الحد وهو نقيض مطابق لما حققناه الا انه
ليس من حيث انه خروج عن الحد كالتخميس فى الصلوة بل من حيث التشريع
والسلوك مسلك المخالفين فلا يبطل الوضوء بالثالثة وما فوقها الا فى
صورة التشريع ولا يخفى ان رواية حماد تدل على ان الافضل الاهتمام
بتحصيل الاسباغ بالمرة الاولى لقوله عم فملاء كفه فعم به فان الاسباغ يحصل
بمجموع الامرين كما لا يخفى فقوله عم بعد ما صنع كذلك هذا وضوء من لم يحدث
حدثا معناه ان الثانية احداث وان كانت للاسباغ فان المطلوب
انما هو الاسباغ بالاولى لغاية الاهتمام لا كراهة فى الثانية ولا ينافيه عدم
كونها مامورا به ومحبوبا للشارع وفى الفقيه وقال الصادق عم والله ما كان
وضوء رسول الله صم الا مرة مرة وتوضاء النبى صم مرة مرة فقال هذا
وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به واما الاخبار التى رويت فى ان الوضوء
مرتين مرتين فاحدها باسناد منقطع يرويه ابو جعفر الاحول ذكره عمن
رواه عن ابى عبدالله عم قال فرض الله واحدة واحدة ووضع رسول
الله صم للناس اثنتين اثنين وهذا على جهة الانكار لا على جهة الاخبار كانه
يقول حد الله حداً فتجاوزه رسول الله صم وتعداه وقد قال الله عزوجل
ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه وقد روى ان الوضوء حد من حدود
الله من يطيعه ومن يعصيه وان المؤمن لا ينجسه شئ وانما يكفيه مثل الدهن
قال الصم من تعدى فى وضوئه كان كناقضه وفى ذلك حديث اخر باسناد
منقطع رواه عمرو بن ابى المقدام قال حدثنى من سمع اباعبدالله عم انه قال انى لاعجب
ممن يرغب ان يتوضاء اثنتين اثنتين وقد توضاء رسول الله صم اثنتين
اثنتين فان النبى صم كان يجدد الوضوء لكل فريضة ولكل صلوة فمعنى الحديث
هو انى لا اعجب ممن يرغب عن تجديد الوضوء وقد جدده النبى صم والخبر الذى

الاوى ان من زاد على مرتين لم يوجر يؤكد ما ذكرته ومعناه ان التجديد بعد التجديد
لا اجر له كالاذان ومن صلى الظهر والعصر باذان واقامتين اجزئه ومن
اذن للعصر كان افضل والاذان الثالث بدعة لا اجر له وكذلك ما ورد كونه
مرتين افضل معناه التجديد وكذلك ما روى عن في مرتين انه اسباغ ثم
ذكر ما دل على استحباب التجديد وقال وقد فوض الله عز وجل الى نبيه امر
دينه ولم يفوض اليه تعدى حدوده وقول الصادق عم من توضاء
مرتين لم يوجر يعنى به انه اتى بغير الذى امر به ووعد الاجر عليه فلا يستحق
الاجر وكذلك كل اجير اذا فعل غير الذى استوجر عليه لم يكن له اجرة انتهى وفيه
مواقع للنظر منها قوله وهذا على جهة الانكار فانه مناف لما دل على انه
وضعه لضعف الناس واى منافاة بين كون الوضوء بحسب اصل الشرع مرة
وتوسعة النبي صلعم بالترخيص في الزايد وكون الصلوة بحسب اصل الشرع
ركعة واستناد الزيادة الى النبي صلعم معلوم من الاخبار ومثل هذا ليس تعديا
عن حدود الله فان المرة لا تشترط المستفاد من الكتاب لا تنافي المرتين
بل وضع المرتين لا تنافي كون المرة شرطا كما هو الحال في ركعات الصلوة
فان من شئون التفويض تفويض النسخ والتبديل ومنها قوله وهى روايات ا
لوضوء وتكليفا ابتدائى وان المصلحة انما هو الابتلاء لا ازالة للنجاسة وهذا
نتيجة الاكتفاء بالدهن وعدم الاسباغ لا عدم تجاوز التكرار في الغسل وفي
تجديد الغسل بالمرة من كون نفس الوضوء حدا ومنها قوله وقال الصادق عم من
تعدى في وضوئه الخ فان التعدى عن الحدود لا اشكال في عدم جوازه وانما ا
لكلام في الصغرى والمتعدى انما هو المبدع المشرع بالغسلة الثالثة وهل
المراد كما يستفاد من سائر الروايات كقوله عم الوضوء مثنى مثنى ومن زاد لم
يوجر عليه واما ما رواه عمرو فمعناها ان اثنين مشروع وليس من قبل الثلثة
امر امرغوبا عنه وقد صدر عن النبي صلعم وهذا لا ينافي ما دل على ان وضوئه
صلعم ما كان الا مرة مرة فانه يمكن صدوره عم لبيان الجواز واما التجديد فهو اجنبى
عن هذه الاخبار ولا محل له بل انما استحبابه دائر مدار تحقق الموضوع بان
يمضى على التطهير زمان يصدق معه التجديد وبالتامل فيما حققناه تظهر بقية ما في
كلامه قده وفي الخصال ان رسول الله صلعم توضا مرة مرة وفي عيون الاخبار عن

عن الرضا عم انه كتب الى المامون محض الاسلام شهادة ان لا اله الا الله الى
ان قال ثم الوضوء كما امر الله تعالى في كتابه غسل الوجه واليدين الى المرفقين ومسح
الراس والرجلين مرة مرة وباسناد اخر عنه مثله الا انه قال فيه ان الوضوء مرة
فريضة واثنتان اسباغ وقد عرفت ان الاسباغ محبوب بالذات فالغسلة
الثانية من حيث كونها مقدمة للاسباغ محبوب الا ان الفضل في الاسباغ
بالاولى وفي العلل عن ابي عبد الله عم قال من تعدى في الوضوء كان كناقضه
والتعدى عبارة عن التشريع فان مجرد الزيادة ليس من التعدى فان التكرار
حكمه حكم المرة فان الحكم متعلق بالطبيعة وسيزداد هذا اتضاحا انشاء الله تعالى وعن
ابي عبد الله عم ان الوضوء مثنى مثنى وفي رواية معوية بن وهب وفي رواية صفوان
وقد عرفت معناه بقرينة ساير الاخبار وانه تحديد للمشروع ولو جوازا
لا الزيادة فيه فعن داود الرقي قال دخلت على ابي عبد الله عم فقلت له جعلت
فداك كم عدة الطهارة فقال ما اوجبه الله تعالى فواحدة واضاف اليها رسول
الله صلعم واحدة لضعف الناس ومن توضا ثلثا ثلثا فلا صلوة له فالمقصود
النهى عن الثلث وانا تحدد الجواز مثنى فان الوضع للضعف انما هو على سبيل
الجواز فالوضوء بالزيادة كما لنا فيه قضية الثلثة دون اثنين وفي كتاب
ابي الحسن عم لعلى بن يقطين ابتدء من الان يا على بن يقطين وتوضا
كما امر الله تعالى اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك
من المرفقين كذلك الرواية وهذا على وجه الجواز انتهى فان الاسباغ قد
ثبت استحبابه بالمرة الاولى لكن وسع على الناس بالترخيص بالمرة الثانية
لتحصيل الاسباغ وفي حديث الاخوين فقلت اصلحك الله فالغرفة الواحدة
تجزى للوجه وغرفة للذراع قال نعم اذا بالغت فيها والثنتان تاتيان على
ذلك كله دلت على ان الحاجة الى الثنتين انما هي لترك المبالغة في الغرفة
فان الاسباغ يتوقف على المبالغة فيها كما فيما روى عنه عم انه ملاء كفه
فعم به وجهه وعن جعفر بن محمد عم قال هذه شرايع الدين لمن اراد ان يتمسك
بها واراد الله هداه اسباغ الوضوء كما امر الله في كتابه الناطق غسل الوجه
واليدين الى المرفقين ومسح الراس والقدمين الى الكعبين مرة ومرتين جائز
وهذه صريحة في ان قوله عم مثنى مثنى تحديد للجواز فظهر ان الاخبار دلت

على عدم استحباب المرة الثانية فالاشهر عدم استحبابه فاسد ان قلت ان الوضوء
عبادة فكيف يمكن كون الغسلة الثانية من الوضوء مع عدم استحبابه بل مع
فقده للفضل الموجود في المرة ومع عدم كونها من الوضوء فلا يجوز المسح بما
ئها جزء من الوضوء٢ صريح الاخبار وكذلك كونه على سبيل الجواز واي دليل
على الامكان اقوى من الوقوع لتوضيح الحال ان الامر متعلق بالطبيعة لا بالوجود
فان الامر اثبات انشائي والنهي سلب انشائي فالترك والايجاد فضلا عن
لان الطلب متعلق بها ضرورة ان الموضوع لا يمكن ان يكون فضلا الحكم بل
انما يتعلق بالموضوع بعد تمامه وقوامه وتحصله وحيث صارت الصيغة عبادة
فلا يتوقع عدم رجحان الوجود من حيث هو بل رجحانه وجود خاص وقد يكون
تحقق الرجحان في الوجود الخاص كما في الواجبات المستحبة باعتبار انحاء الوجود
كالصلوة في المسجد والواجبات المكروهة وكذا المستحبات المكروهة بهذا
الاعتبار وقد يكون وجود خاص من الوجودات جائزا كالصلوة في البيت فمن
المعلوم ان التكرار من انحاء الوجود فانه الوجود وهذا لا يحتمل ان يكون له
حكم في الشرع اصلا فعن رسول الله انه خطب فقال يا ايها الناس قد فرض
الله عليكم الحج فحجوا فقال له رجل اكل عام يا رسول الله صلعم فسكت حتى قالها ثلثا فقال
رسول الله صلعم لو قلت نعم لوجبت وما استطعتم ثم قال ذروني ما تركتكم فانما
هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا
منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه دلت على ان التكرار لا يجب ان يكون
له حكم من حيث هو ويكفي في كون العمل عبادة عن كون الطبيعة متعلقة للامر
الوجوبي وحيث ان التكليف يسقط بالامتثال فلا اشكال في عدم الوجوب الا
في سنة واحدة ومن حيث ان الايجاب انما هو لكونه محبوبا بالذات فلا اشكال
النص في حسن التكرار والسؤال في مثل المقام من قبيل سؤال بني اسرائيل عن البقرة
فانهم شددوا فشدد الله عليهم كما في الحديث وبالجملة فغسل عضو من الاعضاء
في الوضوء راجح ولا فرق في ذلك بين المرة والمرتين وعدم رجحان التكرار لا
ينافي رجحان المكرر فالغسل راجح وان لم يكن في تكراره من حيث هو تكرار رجحان
فافهم ومن هنا ظهر ان الواجب يتكرر كالصلوة اليومية لا يخرج عن الوجوب
لا بمعنى ان التكرار واجب بل بمعنى ان المتكرر واجب في نفسه وان سقط عن

٢ قلت ان ثبوت كونها
من الوضوء بمقتضى
وضع رسول الله
صلعم يكفي في دفع هذه
الشبهة احتمال ان
كونها من الوضوء يرجع
صح

٧ حيث

سقط عن الفاعل بالمرة الاولى فاليومية لا تتصف الا بالوجوب بمعنى بالنسبة الى
الصبي فان عدم تعلق الحكم به لا ينافي ثبوته لواقعه فاذا صلى الصبي بصلوة اليومية
لم يات الا بالواجب وان لم يجب عليه وكذا المعادة صلوة واجبة وان لم يجب
الاعادة وهذه الرواية مستفاد منها اصول اعلم ان التشريع بالغسلة الثالثة
لغير الوضوء حيث ان المقصود تثليث غسل الوضوء والتشريع في كيفية الوضوء
في غسل الثالثة بقصد الوضوء لا في نفس الثالثة فالثالثة في اليسرى توجب
فساد الوضوء من اصله وان بدا له بعد الفراغ من المشروع ولم يكن هذا في قصد
من اول الامر كما ان الزيادة في المستحبات توجب فساد العمل بل في المقدمات حيث
يتحول الى الرياء في تكييف الواجب بتلك الكيفية وحيث ان النهي عن التشريع بالتثليث
فمتعلق الحكم هو الوجود الخاص فيبطل العمل لا محالة وهذا لا ينافي ما هو الحق
من ان الاحكام تتعلق بالطبايع فان هذا بالنسبة الى الاحكام الاولية ولا يمنع
عن جواز الحكم بالوجود الخاص بعد ما تعلق حكم بالطبيعة كما في العبادات المحرمة
والمكروهة والمندوبة ويكفي فيه بل في الغسل اول مراتب الغسل المشبه بالدهن
فلا يكفي ما لا يسمى غسلا فانه في الكتاب العزيز عنوان للحكم فالعدول عن
موضوع الحكم الى غيره من غير عذر تناقض وارادة الندوة من الغسل غلط
الا مع وجود علاقة في خصوص مورد لا مطلقا مع انه لا صارف عن الظهور
لو جوزنا التجوز والحمل على الافضل فان الشبه اعم واقل درجات الغسل يتحقق
باستيلاء الماء وان لم يتحقق الجريان وانما يعتبر انفصال الغسالة في خصوص
النجاسة لانفعالها ومثل هذا الغسل المتحقق بماء قليل جدا الذي يكفي
باجرائه وايصاله الى تمام العضو بالمسح لشبيه بالدهن بل في بعض الروايات قرينة
واضحة على انه في مقام ردع اهل الوسواس عن توهم اعتبار صب الماء كثيرا
على العضو وفي صحيح زرارة وابن مسلم ان الوضوء حد من حدود الله ليعلم
الله من يطيعه ومن يعصيه وان المؤمن لا ينجسه شيء وانما يكفيه مثل الدهن
فان معنى كون الوضوء حدا التميز المطيع عن العاصي انه من قبيل الابتلاء بالنهر
في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه
مني فالغرض من تشريعه ليس الا الابتلاء فاذا تحقق اول درجات الغسل حصل
الامتثال ولا رجحان في الاهتمام زائدا على ذلك الا اذا كانت هناك علة

واقعية والمؤمن بعد ايمانه لا قذارة فيه لان القذارة الكفرية قد ارتفعت
بالايمان فلا رجحان في الاحتياط ان قلت لا اشكال في ان التطهير عن الحدث
لرفع قذارة معنوية تعترضه بالحدث وهو حالة قذارة مكروهة والمؤمن
لا يخرج بالكفر لكنه يتنجس بالنجاسات ويتصف بالقذارات المعترضة بالاحداث
بالضرورة قلت نعم ولكن جعل الحدث انقضى حكم ابتلاه في صرف مقتضى هذه الرواية
فالمعنى ان القذارة الشرعية حد من حدود الله تعالى فانه موضوع يترتب عليه
احكام تكليفية ويتميز بها المطيع من الواصر فالمصلحة في الحكم لا في متعلقه
وتوضيح معنى الرواية الشريفة ان خص من الامور ما له ضرر واقعي وانه يكون
الشخص عاصيا بارتكابه كما في اكل مال الناس غصبا فان الجهل وان كان
عذرا الا انه له تأثير في النفس باحداث ظلمة تشرف الانسان على ارتكاب المحرمات
عصيانا ولهذا استحب الاحتياط عن الشبهات واما ما ليس كذلك بل هو مع
قطع النظر عن الحكم الشرعي لا سمية فيه ولا فرق بينه وبين المباحات فلا يحسن
فيه الاحتياط فان عدم التعدي عن الحد يكفي فيه ويتحقق الامتثال والمقصود
دفع الوسواس واخراج هذا المعنى عن ذهنه وهو الاهتمام في تحصيل
الطهارة بالاتيان بما يحصل الاطمينان بما دونه فمقصود الامام عم ان
الذي ينبغي الاهتمام فيه والمحافظة عليه التطهير عن القذارات المعنوية
انما هو الايمان وما يشبهه والاصلية في هذه المرحلة هو الايمان فالجنابة
المبعدة عن الرحمن حاصلة في فاقد الايمان وان لم يكن عاصيا في ترك
تحصيله وعواتبه وضلاله فانه ضال وفي نفسه ظلمة لا يصلحها شيء وان
لم يعاقب بل الجهل كله معكم فالجاهل مبغوض وان لم يكن معاقبا على جهله
وبالجملة فالاكتفاء بالغسل بما يشبه الدهن لا يخرج عن كونه غسلا واما
اعتبار الجريان وانفصال الغسالة في ماهية الغسل فهو توهم فاسد وانما
المعتبر في حقيقة احاطة الماء بالمحل وحيث ان الاحاطة لا تنفك غالبا
عن الجريان فان الماء سيال بالذات اعتبر كثير منهم الجريان في مفهومه وانما
عرضه نفي توهم الاكتفاء بالنداوة ويكفي الاطمينان بحصول الغسل ولا يترتب
بالاصالة عدم الحجب سواء كان وجود ما شك في حجبه معلوما ام لا ضرورة
ان تحقق الغسل ليس من احكام عدم المانع بل انما هو من اثار احاطة الماء

للماء بالمحل والاصل عدم وصول الماء وعدم تحقق الغسل ومن المستحيل
ان يكون الاصل مثبتا فان الاثبات شان الدليل والاصل انما يدفع المانع
عما ثبت للشيء اقتضاء وهذا معنى قولهم ان الاصل حجة في الدفع لا في الاثبات
وقد حققناه في محل بما لا مزيد عليه فلو ثبت الاكتفاء بالشك في الطهارة
من جهة الشك في وجود المانع كان كما لو ثبت الاكتفاء اذا شك في اصل
الوضوء ومرجعه الى الغاء الاستصحاب في مورد من الموارد عن الاعتبار من
غير ان تقوم امارة او دليل على خلافه وهذا غلط لا يرجع الى محصل فلا يعتبر
عدم الاعتناء باحتمال وجود الحاجب والحاصل ان الشرط يجب احرازه
كما ان التكليف يجب العلم بامتثاله وليس المحكم الا الاكتفاء بالشك في شيء منها
فظهر ان الدليل الذي اعلى مثل هذا الحكم مطروح او مؤول كيف ولا دليل عليه
الا ما توهم من السيرة ومبنى العمل الاطمينان بالعدم فلو حصل الخوف لتعو
احتمال وجود المانع او منع الوجود فالسيرة على الفحص وعليها اخترناه
من كفاية الاطمينان لا اشكال فيما دلت عليه الرواية من استحباب تحريك
ما على يده من الدملج والخاتم والسوار فانه يرجع الى استحباب تحصيل
العلم ودفع الاحتمال وان حصل الاطمينان ولو تعذر الغسل او تعسر سقط
بالنسبة الى البشرة واشتغل الى ما بمنزلته كالجبيرة ان لم يكن ايصال البلة الى
البشرة كما في المسح فالواجب او لا غسل البشرة وما عليها كالشعر المحيط على
ما تقدم فان غسله غسل العضو حقيقة فانه من الجلد بمنزلة الجلد من العظم
والا لاتحاد عرفا ولا يعقل سقوط الحكم مع الامكان فانه نسخ قبل العمل
مع انه ليس في الادلة اطلاق بل التفصيل موجود في الروايات ومع التعذر
فالواجب ايصال البلة الى البشرة فان الحكم ثابت بالنسبة الى الجبيرة وما يشبهها
بالنصوص وقيام شيء مقام اخر انما يتصور مع تعذر الحكم بالنسبة الى الاصل
وان لم يكن مسح البشرة ففي الجبيرة وما يشبهه مما لم تعلق وملاصقة متحقق
لا طلاق العضو عليه مجازا ينتقل الحكم اليه لا الى كل حائل فلا يجوز
المسح على حائل وضعه على العضو اختيارا لا لحاجة اليه الا المسح ومثل
ذلك الحائل يجب غسله اولا ومسحه مع تعذر غسله على وجه الاستيعاب
توضيح ذلك ان الكتاب العزيز دل على ان المعتبر في التطهير غسل الاعضاء

فانه ثابت الى ان يتعذر فقال عز من قائل فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا
طيبا دلت على ان غسل الوجه واليدين انما يسقط مع التعذر المعبر عنه بعدم
وجدان الماء على وجه الكناية وانه لا يقوم مقام غسل الاعضاء في التطهير
شيء الا المسح بالصعيد فكل ما يتعلق بالجبيرة في هذا المقام لا يمكن ان يكون
امرا وراء غسل الاعضاء ولو تنزيلا فانه لو كان له بدل آخر مقدم على التيمم
لم يجز العدول عنه اليه وليس هذا من قبيل التقييد والتخصيص والتجوز فان ا
لعدول عن البدل الاقرب الى الابعد لا يجوز له في المقام بل نقول ان الماء
انما يطهر ما استعمل فيه ولا يعقل ان يطهر شيء بغسل شيء آخر ولا ينافي هذا
كون الحكم تعبديا لا سبيل الى العلم بجهاته فان كون الحدث تعبديا وكون
الاستقلال على وجه خاص من غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين
تعبديا لا ينافي كون التطهير مقتضى حقيقة الماء وقد ثبت ان الآيات
دلت على ان الماء مطهر بالذات وان تطهيره من القذارات الشرعية على
منوال تطهيره للقذارات العرفية فلا ينال قذرا الا ما استعمل فيه ولهذا
لا يعقل كون وضوء شخص طهارة لشخص آخر وخروج البول منه حدثا لغيره
بل هو من المضحكات وهذا معنى ما عن عائشة وغيرها من تشنيع المسح
بالخف تنزيلا منزلة مسح عير بالفلاة فان مسح ظهر عير بالفلاة لا يعقل
ان يكون تطهيرا للانسان واليه يرجع ما في اخبارنا من ان كل شيء يرد الى شيئه
فانك قد عرفت ان معناه ان الخف جلد حيوان فلو تعلق التطهير به لا في
صاحبه لا في الانسان وهذا لا ينافي التنزيل منزلة البشرة حال الا
ضطرار فان غير العضو قبل ان ينزل منزلته لا يمكن ان يكون غسله او مسحه
مرتبطا بالعضو فانه في نفسه معا يولد والتنزيل مفقود ولكن قد يكون
مما يصلح لان ينزل منزلته ويقوم مقامه كالخف في المسح والجبيرة في الغسل
وقد لا يصلح كذلك كظهر عير بالفلاة فان المغاير بالملابسة قد يكون
ذلك الشيء في مرحلة تعلق الاحكام كالجلد بالنسبة الى الاعضاء
فانه للصوق الطبيعي اتحد معه بمعنى ان النظر اليه وغسله ومسحه عين
النظر الى العضو وغسله ومسحه من غير حاجة الى التنزيل بل قد عرفت
في المباحث السابقة ان الشعر المحيط ايضا كذلك وان غسله ومسحه عين

ومسحه عين غسل العضو ومسحه حقيقة واما الخف والجبيرة ففي هذه المرحلة لا
تبلغان مبلغ الجلد والشعر في اللصوق ولا في البعد عنه كظهر عير بالفلاة بل
بين الامرين لهما منزلة مصححة لاطلاق العضو عليهما حالكونهما عليه مجازا فهذا
التنزيل المصحح للتجوز مصحح للتنزيل في مرحلة تعلق الحكم ولهذا لم يقع التعبير في اخبار
الباب الا بالمسح على الجبائر والخرقة والاطلاق فان في هذا التعبير دلالة على ان
الممسوح انما هو العضو الا انه على الجبيرة وما يشبهها لا ان الممسوح هو الجبيرة
فان المسح متعد بنفسه وكلمة على لا حاجة اليها من حيث التعدية فلا تؤتى
بها الا لافادة ان التعليق بمدخولها ليس الا من حيث الاستعلاء والمعنى ان
الممسوح انما هو العضو والمجعول والجبيرة حيث انها عليه اكتفى بمسح العضو على
هذا النحو بمسح ما عليه فلم يتعلق المسح بها الا من حيث ان تعلقه كيفية في
مسح العضو ومرتبة من مراتب المسح العضو وشان من شئونه كالشعر با
لنسبة الى البشرة فالمعنى انه اذا تعذر غسل العضو غسل جلده فامسح العضو
على الجبيرة لا ان العضو اذا تعذر غسله انتقل الحكم الى غيره كظهر عير بالفلاة
فلا يجوز المسح على ما لا تعلق له بالعضو ومجرد الوضع لا يجعله من متعلقاته
واذ قد تبين ان ما ثبت للجبيرة انما ثبت على وجه التنزيل في مقام العضو فلا
يعقل تقدم الحائل او مساواته فيجب ولا مسح البشرة وعند التعذر مسح
ما بمنزلته كما ان الحكم وهو الغسل لا يمكن العدول عنه مع الامكان وتعلقه
بالنسبة الى العضو يجوز قيام غيره مقامه في الغسل والعدول عن الغسل الاعبا
البلة وانما يجوز مع تعذره والمفروض امكانه فلا اشكال في وجوب غسل
الجبيرة مع الامكان اذا تعذر غسل البشرة والا لزم النسخ قبل العمل اللهم فتدبر صح
ذلك ان الغسل هو المحمول وموضوعه هو العضو وتعذر تعلق الغسل بما
هو موضوعه لا يستلزم تعذر المحمول فالغسل مع الامكان لا يجوز رفع اليد
عنه وان تعذر تعلقه بمتعلقه اذا كان هنا ما يقوم مقامه فليس العدول
عن الغسل الى المسح مع الامكان الا كالعدول عن العضو الى غيره مع الا
مكان وقد تبين لك انه لا يتعلق الا كذلك وبغسل الجبيرة مع امكان غسل
البشرة وكذا المسح بقي الاشكال في انه اذا وجب مسح العضو مع الامكان
فلا يبقى للتيمم موردا الا نادرا ولا يلتزم ذو مسكة بان من وجد الماء

بمقدار مسح الاعضاء وجب عليه دون التيمم وكذا في خائف البرد والارمد والصليل والتفصيل بين الكسر ومن به القروح والجروح لا يرجع الى محصل لان العقلاء اذ كان متحققا بمجرد تعذر الغسل وان امكن المسح فلا معنى للمسح في الكسر والا لوجب في جميع الموارد على نسق واحد واختلاف المرض في انواعه كاختلاف مواقعه مع الاشتراك في الموضوع والسبب والا لزم تخلف المعلول عن علته ولهذا لا مجال للتأمل في التعدي في المسح على الخف او غيره مما يشبهه في الملابسة ومن التقية او غيرها من الاعذار والرجل الى الرأس ومن الذراع الى الوجه والحاصل ان استعمال الماء في الوجه واليدين لو كان مطلوبا ولو بايصال البلة على تقدير الاستعمال على الوجه المخصوص وهو احاطة الماء بالعضو واستيلاؤه عليه او جريانه وكان الفاقد من تعسر عليه مطلق الاستعمال للعضو عن الغسل لما جاز التيمم ممن وجد الماء مقدار ما يمكن ان يمسح به الاعضاء وان لم يتحقق به الغسل وكذا في خائف البرد ومن به مرض يخاف على نفسه من خصوص الغسل ولا يضره المسح بالماء على منوال مسح الجبيرة وهو مناف للاخبار بل للاجماع فلا بد من الالتزام بان غاية ما وقع التعبد به عند تعذر غسل نفس العضو انما هو غسل ما بمنزلته كالجبيرة واما اذا تعذر غسلها ايضا فلم يكتف الشارع بالمسح في محل الغسل بل اوجب ح انما هو التيمم والامر بالمسح على الجبائر انما هو من حيث ان الاكتفاء بالدهن فيها مسح لا غسل تنزيلا بمعنى ان المطلوب منها ايضا اول درجات الغسل وحيث ان الخيوط والخرق التي لا تنفك عنها الجبائر غالبا لا ينتقل الماء منها من موضع الى موضع آخر الا باستعمال ماء كثير وليس ميسورا غالبا بل ليس واجبا لصدق الغسل بالدهن وان لم يجر الماء فكانه اسمى غسله فهنه ففي هذا التعبير اشارة الى عدم اعتبار ازيد من ذلك وانه يكفي ما على الكف من الماء وان لم يغترف فهو مسح على وجه الاسباغ ويتحقق به اضعف درجات الغسل الذي لغاية ضعفه يجوز الغسل عنه كالاناء في البلد واما الاكتفاء بغسل ما حول الجرح بالغسل انما هو في الغسل وهذا لا ينافي وجوب مسح الجرح مع الامكان ومع العدم يمسح على الخرقة وما يشبهها مما هو ملاصق به على ما تقدم ومع التعذر راسا تعين التيمم وقد عرفت المراد

المراد من المسح وانه الغسل الخفيف المتحقق بمسح الجبيرة وما يشبهها بما على الكف من البلل والحاصل ان ما اشتهر من وضع شيء على بعض اعضاء الوضوء والمسح عليه مع استغناء المحل عنه حكم مخالف للاصول ولا دليل عليه فان الجبيرة وما على الجروح من الخرقة وغيرها كالخف من توابع العضو فالمسح عليها مسح للعضو عرفا على الجبيرة ولا يجوز قياس الحائل الذي ليس من العضو بهذه المثابة على الجبيرة والخف فهل يتوهم جواز مسح وجه الارض المحاذي للعضو الداخل فيها قياسا على الخف او راس انسان جلس على رجليه بدلا عنه قياسا على الخف فاعلى العضو قد يرتبط ويعد من متعلقاته كالخف والجبيرة وقد يبلغ البينونة مبلغا لا يصلح معها التنزيل كظهر بعير بالفلاة وقد يكون بين المنزلتين وله مراتب كثيرة فالخرقة الموضوعة على الكسر حيث انها ليست جبيرة ولا بمنزلتها في الكسر اجنبية عنه ولسيل الاجزاء لطائر جلس على العضو فكيف يقاس بالجبيرة بل الذي يظهر من بعض الاخبار عدم جوازه فان كل شيء يرجع الى شيئه وقد عرفت ان معناه ان الاجنبي عن الاعضاء لا يصلح لان يقوم مقامها مع ان هذا لا حاجة فيه الى التوقيف فان العقل مستقل في الحكم باستحالته لقبحه وشناعته وظهر فساد ما حكوا به من تخصيص الجبيرة بالمسح وان تمكن من مسح العضو جمودا على ما تراءى من الروايات فان هذا الحكم انما ثبت للجبيرة بدلا عن العضو بالضرورة تنزيلا لها منزلته وقيام شيء مقام آخر مع عدم ثبوت الحكم للمنوب عنه ينافي حقيقة النيابة ولا معنى لها فالحكم الثابت للعضو لا انما هو الغسل ومع تعذره يقوم غيره مقامه فيما ثبت له فيجب غسل الجبيرة في محل الغسل ومسحها في محل المسح واما مسح الجبيرة مع عدم جواز مسح البشرة فهذا لا يمكن ان يكون على وجه التنزيل واقامة الجبيرة مقام العضو او وضح فسادا من هذا عدم جواز مسح غسل الجبيرة مع الامكان والاكتفاء بمسحها فان الحكم الثابت للعضو هو الغسل وتعذر غسل البشرة يوجب اقامة شيء مقامها في هذه المرحلة واما تبدل الحكم فلا وجه له مع الامكان كما هو المفروض وليس هذا الا من قبيل العدول عن صيام شهر رمضان الى الكفارة لتعذر القيام في الصلوة واين تعذر غسل البشرة من تعذر الغسل وكيف يتصور العدول عن الحكم الى بعض مراتبه لتعذر الموضوع بعد اقامة شيء مقامه والحال

ان الواجب انما هو غسل الوجه واليدين وحيث ان غسل الجبيرة ليس غسلا للعضو
الا على ضرب من التجوز فمع قطع النظر عن التعبد بالتنزيل لا يجوز غسلها بل يجب
التيمم وتوهم ان الغسل واجب وتعلقه بالبشرة واجب في واجب فلا يسقط
الغسل بتعذر قيد من القيود واليه يشير ما في رواية عبد الاعلى مولى آل سام
حيث امره بالمسح على المرارة مع تعذر البشرة وقال ان هذا واشباهه يعرف
من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج من وضوح الفساد بمكان لا
يخفى عن من له ادنى مسكة فان الموضوع من جملة المشخصات والرجل موضوع
للمسح ولا يمكن بقاؤه وحكمها تحقيقا الا فيهما كما ان قتل زيد اذا وجب فلا يمكن
بقاؤه بالنسبة الى عمرو وليس هذا التعلق من قبيل التعلق بالزمان والمكان
وغيرهما فان الممسوح موضوع المسح وليس قيدا له فان التقييد انما يتصور بعد
الموضوع والمحمول ولا معنى لكون الموضوع قيدا للمحمول فان الاطلاق
والتقييد موضوعهما القضية المتقومة بالموضوع والمحمول فالمحمول انما
يتقيد في مرحلة التعلق بالموضوع والموضوع يتقيد في مرحلة ثبوت المحمول
له وبالجملة وامر النسبة اوضح فليس شيء من اجزاء القضية من توابع الاخر وكل
منهما توابع بعد التركيب وتحقق القضية فتبدل كل من الطرفين هدم لا
ساس القضية لا ابقاء لها واكتفاء بالاصل عند تعذر اللواحق والحاصل
ان البشرة ليس قيدا في مسح الرجل بل هو مقوم به ومحقق له وليس الحائل من العضو
وليس المسح على المرارة شيئا من مسح الرجل كي يقال ان هذا المقدار من مسح
الرجل ميسور فلا يسقط بكون مسح البشرة معسورا فاستفادة مسح المرارة
وغسل الجبيرة من الاية الشريفة لا معنى لها والذي يستفاد منها انما هو
سقوط المسح على البشرة وهذا المقدار من الاستفادة هو الذي دلت
عليه الرواية ولا اشكال في انه استفادة واضحة بل نقول ان الرواية
اجنبية عن هذا المقام وانما هي في مقام التقية فامره عم بالمسح على البشرة
لا على المرارة لتعذر الغسل فالراوي بعد ان كان معتقدا بوجوب الغسل
في محل المسح تحير في وظيفته عند تعذر الغسل وقال عم امسح على الاصبع لا على المرارة
فلم نقل امسح عليها ومن المعلوم ان الظاهر ان الشخص بالعثرة لا ينقطع جميع اظافره
بحيث لا يبقى مقدار ضبط للمسح فليس وضع المرارة مانعا عن اقل مسمى المسح طولا

طولا وانما يمنع من الغسل فانهم يجوزون استيعاب ظهر القدم بالغسل فارشده الامام عم
الى ما هو الحكم الواقعي بهذا البيان تقية فانه لا يسعهم انكار وجوب الغسل فلا بد ان يقول
ان الغسل وان كان واجبا اولا الا انه حيث تعذر قام المسح على الرجل مقامه
كما ان المسح على الخف عندهم قام مقام غسل الرجل اختيارا والحاصل ان في هذا
البيان اقناعا للسائل لا انه بيان للواقع فلا يستفاد منه شيء فظهر انه لولا التنزيل الشرعي لكان
سبيل الى الحكم بالمسح على الجبيرة فوجوب غسل الذراع مثلا لا يمكن امتثاله الا بتسليط
الماء على العضو فعند تعذر احد الامرين المسماة بمقدار تكون الاحاطة او استعماله
في العضو تعذر امتثاله راسا ولم يبق عن غسل الذراع مقدار ميسور بعد تعسر
مقدار الخروج فاما يسقط التطهر راسا واما يقوم الصعيد مقام الماء واما يكتفي
الحاكم عن المغسول بما هو بمنزلته كالجبيرة عند التمكن من الغسل وتعذره با
لنسبة الى نفس العضو واما يكتفي عن الغسل عند تعذره بما هو لوازمه استعمال
الماء ومن المعلوم ان شيئا من الحكمين الاخيرين ليس مقتضى الحكم الاولي الا
من القضيتين داخلة في القضية الاولى ولا ملازمة بينهما ولا ارتباط لاحديهما با
لاخرى فالحاكم مخصص فاذا انتفى الموضوع بالتعذر ولم يسقط الامر فهي
بالغسل باقامة غير الموضوع الاولي مقامه وجب فان محل الذي اقيم دليل العرفي
انما هو كونه موضوعا للغسل التوسعة في ما حلة محل غيره تبدل المحل وبالجملة
بعدما علمنا ان الشارع لم يقطع النظر عن الطهارة المائية واختص متعلقا
لغسل بالتعذر راسا لما الانتقال الى المسح مع التمكن من الغسل فانه نسخ قبل
العمل فان الغسل كان مطلوبا وهو ميسور فان المفروض قيام شيء مقام
موضوعه فرفع اليد عن الغسل تناقض بحت وانما يتصور الاكتفاء بالمسح اذا
تعذر الغسل لا يقال ان غسل الجبيرة بعدما لم يكن غسلا للعضو حقيقة بل كان
بمنزلته يتصرف حد بدو تعبد منه فاي فرق بينه وبين المسح ولا مرجع في الاحكام
الشرعية الا صاحب الشريعة واي فرق بينه وبين التيمم فمرجع الحكم الى عدم التمكن
من غسل العضو فعليه اولا المسح على الحائل ثم التيمم لانا نقول ان العقل لا
مسرح له في الشرعيات والمرجع انما هو الشارع لكن المقصود تنزيه الشارع
عن التناقض والمسح على الجبيرة انما ثبت بعنوان انه مسح العضو فان مسح غير عضو
الشخص وغسل ليس الا كوضوء الغير والمسح على ظهر غيره بالغلاة فلا مناص عن الا

لزام بأن المراد بالمسح على الجبائر غسلها ان قلت ان المسح حقيقة مغايرة للغسل
حيث ان حقيقة الاول امرار شيء كاليد على شيء اخر والغسل استيعاب الماء والنسبة
بينهما مفهوما تباين ومورداً عموم من وجه ولهذا ارتكب بعض الوجه فكيف
يمكن ان يراد بالمسح الغسل واي مناسبة بينهما قلت ان المسح من حيث هو ليس
مطلوبا قطعا بمعنى انه ليس في المطلوبية بالنسبة الى الجبيرة كالغسل بالنسبة
الى نفس البشرة حتى اذا تعذر المسح بالبلة وجب المسح من غير بلة فكونه بالبلة
ليس قيدا يمكن سقوطه بالتعذر فان الوضوء وكله تطهير بالماء وقد اشكل في
انه بجميع اجزائه مشتمل على استعمال الماء فالمسح اما مقدمة لايصاله والتعبير كناية
عن ذلك ان المسح غالبا لا يحصل به الغسل لتوقفه على مزيد اعتناء يحمل الكلفة
كثيرا كما ان الغالب في ايصال البلة على هذه الكيفية اي التدهين انما هو المسح
ولهذا ساغ التعبير عما يشبه التدهين بالمسح وما يعتبر في مفهومه لا يتحقق
الا بالامرين كما هو الحال في مسح الرأس والرجلين وهذا المعنى ايضا شايع
واما ان يكون كناية عن اول درجات الغسل حيث ان الاسباغ غالبا
غير ميسور لتضرر العضو باكثار الماء غالبا والاسباغ غير مشروع الا بالنسبة
الى خصوص الخرقة وما شابهها لا يتحقق الا بالمسح بل الدهن ايضا لا يتحقق غالبا
الا بالمسح فعدل عن الغسل الى المسح للتنبيه على ذلك فالمعنى ان الواجب بالجبائر
غالبا في الجبائر وما بمنزلتها انما هو الدهن الذي لا يتحقق غالبا الا بالمسح
فكان المسح في غير هذا المقام يكون كناية عن ايصال البلة وان لم يكن بالمسح
ففي المقام كناية عن اول درجات الغسل اما ان المطلوب هو الغسل فلا
يحتاج الى دليل حيث ان الموضوع ان الحكم انما هو الغسل وانما تحقق العذر
بالنسبة الى الموضوع فلو اقتصر على ذكر الجبيرة لفهمنا ان الواجب انما هو غسلها
ومجرد التعبير بالمسح لا يصلح للصرف عن ذلك لعدم ارادة المعنى الاصلي وهو
مجرد امرار اليد قطعا وارادة ايصال البلة من غير امرار اليد او المفهوم المشترك
منهما ليس باولى من ارادة الدهن خاصة لان المقام لا يطلب فيه الا الدهن
لعدم رجحان الاسباغ وعدم جواز الاضرار المتحقق غالبا فثبت انه لا
دليل عليه فان المراد بالمسح تبيين انه اول درجات الغسل فلا اكتفاء في ايصال
الماء باول مراتبه المعبر عنه بالمسح غير ثابت وعلى تقدير الثبوت فالبشرة مقدمة

مقدمة على الجبيرة لا محالة والا لتناقض كما ان الفرق بين الموارد ايضا تناقض
لاتحاد الموضوع هذا حال ما اطبقوا عليه من مشروعية المسح في محل الغسل
بالمعنى الذي تقدم وأما الاكتفاء بغسل ما حول الجرح الذي ذهب اليه
بعضهم فلا دليل عليه اولا فان تخصيص ما حوله بالغسل لا ينافي وجوبه
بالنسبة اليه ايضا لما عرفت من ان الغسل بقول مطلق غير مشروع بالنسبة
اليه وانما المشروع هو الغسل الخاص المعبر عنه بالمسح فكأنه قال اغسل ما
حوله وامسحه بل الدليل على خلافه من حيث انه لو كان التبعيض مشروعا
لم يكن للمسح على الجبيرة معنى لاتحاد الموضوع فان العذر لا يمكن ان يختلف
حكمه باختلاف اسبابه بل لم يبق للتيمم ايضا محل الا في غاية الندرة حيث انه لو
لم يتمكن الا من غسل بعض الاعضاء او مسحه تعين لعدم الفرق بين اسباب
العذر ففي من ليس عنده من الماء الا مقدار لا يكفي لغسل الاعضاء خاصة تعين
ولم يجز له العدول الى التيمم بل وهكذا الحال لو لم يسع ما عنده من الماء
الا مسح بعض الاعضاء ايضا ولا يكاد يلتزم به مسلم فضلا عن الفقيه فثبت
ان الواجب انما هو الغسل غاية الامر قيام غير العضو مقامه عند التعذر
كما ان الممسوح ايضا اذا تعذر قام غيره كالخف مقامه والمسح المقابل للغسل
لا معنى له ولا اثر في كلمات اهل العصمة عم نعم لا اشكال في اجماع اصحابنا
عليه وثبوته في الجملة عندهم لكنه مبني على اجتهادهم واستنباطهم له من ادلة
فعلم بفساده فلا يكشف عن رأي الامام عم ولا استحالة في خطأ الجميع
بل الاجماع انعقد على فساد كثير مما اجمعوا عليه كنجاسة ماء البئر بمجرد
الملاقات وان بلغ ما بلغ من الكثرة مع اشتماله على المادة الاصلية وكيف
كان فالاجماع من حيث هو حجة مبني غمضا للخلاف وموضوعات اهل البيت
عم نعم تفطن اية الله قده ببعض ما بيناه ولكن لا على ما ينبغي ولنتبرك بذكر
كلامه في النهاية ونشير الى ما اشتملت عليه من الفوائد قال نعم لو تضرر بحمه
صاحب الجبيرة بانخلاع العضو او كسر او رضه او فكه او غير ذلك مما يحتاج
الى وضع الالواح عليه وان كان الغالب في مثلها ان يكون ذلك المو
ضوع بحيث لا يخاف من ايصال الماء اليه وانما نقصد بالقائها الاحتفاظ
فاذا ابقاها على الموضوع فان تمكن من نزعها عند الطهارة وامن الضرر

وجب الى ان قال ثم ان امكن تكرار الماء عليها حتى يصل الى البشرة وجب
ان كان المحل طاهرا والا فلا لئلا تتضاعف النجاسة بل يمسح بالماء على
الجبيرة لانها اشبهت الشعر والظفر في انتقال الفرض اليها انتهى وفيه
ان نجاسة ما تحت الجبيرة لو اوجبت المسح عليها لم يبق للتيمم مورد لان
المفروض ان الجبيرة لا تمنع من غسل العضو فوجودها كالعدم فالجواز
للمسح عليها ليس لمنعها عن الغسل ولا لكون الغسل مضرا بالعضو وانما
الموجب له انفعال العضو مع عدم التمكن من ازالته فمن ليس عنده
من الماء ما يكفي لازالة النجاسة عن اعضاء الوضوء وجب عليه ان يضع عليها
شيئا ويمسح عليها فان وضع الحائل فيما اذا بقي على العضو شيء جائز بل
واجب فوجود الجبيرة وعدمها سواء والحاجة انما هي عدم التمكن من ازالة
النجاسة الموجودة في الصورتين واما قوله لانها اشبهت الخ ففيه ان الظفر
متحد مع العضو عرفا كالجلد بخلاف الجبيرة واما الشعر فبناء على اتحاده معه
عرفا على ما اخترناه فالفرق واضح والنقض لا على ما ذهبوا اليه من ان الحكم
في اللحية وشعر الراس على خلاف القاعدة وانه لا اشياء كما الذراع
والقدمات فليس الحكم ثابتا في المقيس عليه فكيف يقاس عليه غيره ثم قال ولا
يرجح الاكتفاء بالمسح لان النبي صم امر عليا بالمسح على الجبائر ويحتمل
وجوب اقل ما يسمى غسلا انتهى وفيه ما عرفت من استحالة العدول
من الحكم من غير عذر لان المفروض ان الغسل ممكن وللعضو ما ينوب عنه
وكيف يمكن ان يكون تعذر وقوع غسل على البشرة عذرا عن الغسل
المفروض امكانه بل قد عرفت ان الامر بالمسح في هذا المقام عبارة
اخرى عن ارادة ما يشبه الدهن والظاهر انه احتمل وجوب اقل
الغسل زائدا على المسح وهو فاسد ايضا بل المراد بل المسح هو الغسل
لا غيره ثم قال ولعله لم يحتج الى القاء الجبيرة على موضع الكسر فان لم يخف
من غسله او مسحه وجب وان خاف من غسله وتمكن من مسحه وجب
لانه احد الواجبين وتضمن الغسل اياه انتهى وفيه ان كونه احد الواجبين
انما ينفع في العدول اليه لو كان على سبيل التخيير والمفروض ثبوت المسح
في غير ما ثبت فيه الغسل على وجه التعين وثبوت الغسل فيه كلك

كلك فكيف يمكن العدول عن الغسل الثابت في الذراع الى المسح الثابت في الراس والقدم
الجامع كونهما من اعضاء الوضوء واما اشتمال الغسل على المسح فان اعتبر فيه امرار اليد
كما في الراس والقدم ففي فساده واضح والا بان كان المراد مجرد العلاقة فاي وجه كان
فتعلق الحكم بالمرتبة العليا من وصول الماء المعبر عنه بالغسل لا يقتضي الاكتفاء
بما دونها الفاقد لهذا العنوان واين المسح من الغسل وهل يتوهم احد الاكتفاء
بالمسح اذا لم يكن عنده من الماء الا ما يسع مسح اعضاء الوضوء او الغسل كلا
ان هذا مما لا يتوهمه من له ادنى تمسك والحاصل ان في هذه المرحلة مقامات
زلت فيها اقدام الاعلام منها ما ذكرنا على العضو المغسول كالجبيرة للعضو
الممسوح فان الحكم المسح بعد ان تعذر غسل نفس العضو وان تمكن من غسلها
كما عليه الاكثر وان لم يتمكن من اقل مسمى الغسل كما احتمله فيما رايت من عبارة النهاية
وارتضاه بعض من تاخر عنه وقد عرفت انه مع التمكن من الغسل من قبيل العدول
عن الصوم الى الكفارة للعجز عن الصيام في الصلوة ومع العجز يستلزم ان لا يبقى
للتيمم مورد الا في غاية الندرة ولا يلتزم به فقيه فقد تفطن بعض ما حققنا
عم المحدد في المائة الماضية نور الله ضريحه في شرحه على المفاتيح وقد بينا عدم
دلالة الادلة على ذلك ومقتضى ما توهموا الاكتفاء بمسمى المسح عليه فلا دلالة
له على الاستيعاب وانما يستفاد منا لتعدى بالنفس على ما عرفت والتعدى
بكلمة على يمنع من ذلك فان مفاده انه يكتفى في مسح الذراع وقوعه على ما يتعلق
به ما هو عليه فالمعنى ان الاستيعاب غير واجب فاذا وقع المسح على ما هو فوق
العضو من الحائل فالحكم ناظر الى المعنى اللغوي الذي هو بمنزلة العتيد كما كان
كذلك في قوله تعم برؤوسكم على ما نبه عليه ابو جعفر عم قال في الذكرى قطع الفاضلان
بوجوب استيعاب الجبيرة بالمسح عملا بظاهر عليها ولانها بما يجب الغابر ويشكل
لصدق المسح عليها بالمسح على جزء منها كصدق المسح على الرجلين والخفين
عند الضرورة والفرق بينهما بوجوب استيعاب الاصل في الجبيرة بخلاف الخفين
المذكورين وفي المبسوط الاحوط استغراق الجميع وهو حسن نعم لا يجب جريان
الماء عليها لانه لم يتعين غسلها اذا كان الماء لا يصل الى اصلها او يصل الى
غسلها انتهى وظهر ما فيه مما بيناه فان وجوب استيعاب الاصل قياس ولا
استدلال بعليها قد عرفت فساده وحكم بعدم وجوب الجريان قد عرفت

من وجوه وقوله لانه لم يعتد بغسلها فيه انه لا دليل على جواز مسحها بل لا يجوز
مع التمكن منه بل الاخبار الامرة بالمسح تدل على وجوب الغسل بقرينة المقام
على ما بيناه ومنها وضع شيء على العضو والمسح عليه وان لم يكن للعضو حاجة
اليه وقد عرفت انه مما لا نص عليه بل المستفاد من بعض النصوص استحبابه فانه من
قبيل المسح على ظهر اليد لعلاة ومنها الاكتفاء بغسل ما حول الكسر او القرح
او الجروح وهذا القسم لو ثبت لم يبق للتيمم مورد الا قليل مع ان الروايات لا دلالة
لها عليه نعم بعض الاخبار اشعار به نظير ما فاده بالتامل فيها ومن الغريب
ما افاده المقدس الاردبيلي وتلميذه ره في المدارك حيث ذهبا الى كون بعض
الروايات نصا في الاقتصار على غسل ما حول الجرح بل احتمل عدم وجوب
المسح على الجبيرة رأسا والاقتصار على غسل ما تيسر من البشرة مطلقا قال في
شرح الارشاد واما الجبائر فاحكامها ظاهرة مما قالوها ولكن دليل
وجوبها غير ظاهر والاستحباب ممكن لانه وقع في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
قال سألت ابا الحسن عم عن الكسير يكون عليه الجبائر او تكون به الجراحة كيف
يصنع بالوضوء وغسل الجنابة وغسل الجمعة قال يغسل ما وصل اليه الغسل
ويدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله ولا ينزع الجبائر ولا يعبث بالجراحة
ومثله في صحيحة اخرى له وكذا في صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله
عم قال سألته عن الجرح كيف يصنع به صاحبه قال يغسل ما حوله وفي حسنة
الحلبي لابراهيم عن ابي عبد الله عم انه سئل عن الرجل يكون به القرحة في
ذراعه او نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها بالخرقة ويتوضأ ويمسح
عليها اذا توضأ فقال ان كان يؤذيها الماء فليمسح على الخرقة وان كان
لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها قال سألته عن الجرح كيف يصنع به في
غسله قال اغسل ما حوله ولا يدل على التفصيل والوجوب لاشتمالها على
قوله اغسل ما حوله مع عدم الصحة والظاهر عدم وجوب شيء في الجرح و
عدم الفرق فتأمل وكذا رواية كليب الاسدي قال سألت ابا عبد الله عم عن
الرجل اذا كان كسيرا كيف يصنع بالصلوة قال ان كان يتخوف على نفسه فليمسح
على جبائره وليصل ودلالة هذه اوضح ولكن سندها غير واضح وكذا خبر
حسن بن علي الوشاء قال سألت ابا الحسن عم عن الدواء اذا كان على يدي

مدبرها الرجل ايجزيه ان يمسح على طلي الدواء فقال نعم يجزيه ان يمسح عليه كان صح الخبر
فالاستحباب غير بعيد للجمع وجدا القائل اذا يجاب بشيء مثل هذه مع وجود ما
تقدم والاصل والاخبار اخر قريب منها بعيد انتهى فقوله ولا ينزع الجبائر قرينة
على ان المراد من قوله عم ويدع ما سوى ذلك انما هو ترك الغسل خاصة والسؤال
كالجواب عن الغسل الاطلاق وظيفة الشخص بالنسبة الى محل الكسر وكذا الامر بغسل
ما حول الجرح مع ان السؤال عن نفس الجرح فان المراد نفي الغسل المطلوب عن الجرح
وهذا لا ينافي ثبوت الغسل المخصوص المعتبر عنه بالمسح ايضا على الجرح كما في الجبيرة
وبالجملة نحو هذا الجرح والكسر عما ثبت ولا في الجملة مما لا اشكال فيه ولا نزاع
حتى علمنا اضرناه من وجوب غسل الجبيرة وما في حكمها فانه لا يعقل الا
اقل درجات الغسل المعبر عنه بالمسح المتعذر بالنسبة عليه والارتماس الذي
يكشف عنه انه هو المراد ان التبعيض في الوضوء لو ثبت لعذر من الاعذار وجب
التعميم فمن ليس عنده من الماء الا ما يكفي بغسل جزء من عضو او مسحه لم يجز له
التيمم والفرق بين الاعذار تناقض بحت ضرورة ان مبدأ الحكم انما هو تعذر والعذر
وليس الاختلاف في جهات التعذر الا كالاختلاف في الاسباب والازمنة
والامكنة وسائر الاحوال ولهذا لم يتأمل احد في استفادة العموم في قوله تعم
فان لم تجدوا ماء فتيمموا فان تعذر استعمال الماء المتصرر بمن فقدانا مع ان
الحكم عام فان العجز لا يمكن ان يختلف حكمه باختلاف اسبابه فمن كان عنده ماء
لا يتمكن من استعماله ولو للخوف على نفس محترمة لا يمكن ان يجعل الفاقد للماء في
الوظيفة لان العجز لا يختلف باختلاف اسبابه في تأثيره في الاعذار فالتفصيل في
الاسباب تناقض لاتحاد الموضوع وعدم صلوح هذا النحو من الاختلاف للايجاب
التكثر لتحقق الوحدات الثمانية وبالجملة فبعد ما ثبت ان الحكم الاولي بالنسبة
الى المصلي مثلا تحصيل الطهارة التامة الكاملة او لا فاما يكتفي بما تيسر منه ويتقدم
على التيمم عند تعذر التكميل واما ينتقل الى التيمم عند تعذر جزء منه حتى بالنسبة الى
ما قام مقام العضو واما التفصيل بين الموارد والاكتفاء بالتبعيض بالنسبة
الى الجرح المكشوف خاصة مثلا والتيمم في غيره او مسح الجبيرة في بعضها فهو تناقض
بحت فان اقسام العذر لا يختلف في كونها عذرا وما اشد الابهام من هذه
الحيثية وليس هذا من قبيل الاختلاف في الاحكام الموضوعات كالخمر والخل الخ

والعمل مثلا انما هو من قبيل اختلاف حكمي الحدث والملبوس مثلا في الصيام والقيام
تساويهما في القدرة والعجز فكون التضرر من جهة الكسر او من جهة الجرح لا يصلح ان يكون
منشأ لاختلاف الحكم العذري وليس هذا الا من قبيل اختلافه في زمان طرو العذر
او مكانه او كون الكسر بالعثور او بضرب الحجارة او غيرها وكذا الحال في المكشوف
وما عليه شيء مع تساويهما في الافتقار قلت انه لو ثبت التبعيض في الطهارة في
عذر من الاعذار وجب ثبوته في غيره المشارك في المرتبة وان اختلف الحال في
الزمان والمكان والشخص والسبب وهذا يوجب عدم مشروعية التيمم الا لمن لا
يتمكن من استعمال الماء اصلا فالاقتصار في الرواية على غسل ما حول الجرح الاتي في
وجوب غسل نفس الجرح او ما عليه من الخرقة او الدواء فضلا من ان ينافي ما عليه
الجماعة من المسح المقابل للغسل وما في المدارك المحقق او غيره حيث ان غسل الحائل
او مسحه في المغسول والممسوح حكم عذري فلا ينفع الا بالنسبة الى ما اضطر
عليه فلا يجوز لمن اضطر الى اداء فريضة بهذه الطهارة مس كتابة القرآن فان
المعلول ينتفي بانتفاء العلة وبالجملة فهذا وضوء لا رافع كالتيمم فيقتصر في الترخيص
والاباحة على ما اضطر اليه اما انه ليس رافعا فلما عرفت من ان حدث الشخص
لا يرتفع بغسل جلد حيوان او قطن او صوف او لوح مثلا فان الطهارة والحدث
يتواردان على محل واحد والماء انما يؤثر فيما يصل اليه غاية الامر ان غير البدن
قد يكون مما يصلح لان ينزل منزلته في الاكتفاء بغسله او مسحه لضرورة وقد يكون من
قبيل ظهر عير بالفلاة في عدم صلوحه لذلك واما الرفع الحقيقي والتاثير في
بدن المحدث تحقيقا فهو لا يمكن الا بان يلاقيه وبالجملة فحيث لم يغسل جلده حقيقة
لم يرتفع حدثه الا كذلك ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء العلة فان الماء انما
يؤثر فيما يلاقيه وحيث ان من الامور ما هو بمنزلة العضو فقيام غسله او مسحه مقام
غسل العضو ومسحه وهذا معنى الاستباحة مع بقاء الحدث واما عدم التاثير
بالنسبة الى غير ما اضطر اليه فلان الحكم حكم عذري يتحمل ثبوته لغير المضطر واضطرار
الشخص بالنسبة الى امر غير الاضطرار بالنسبة الى امر اخر فبعد ما فرض انه غير
مضطر بالنسبة الى امر فهو كمن لم يضطر اصلا في استحالة تشريع هذا الحكم
بالنسبة اليه وبهذا ظهر انه لا يعقل بقاء الاثر مع زوال العذر فانه من قبيل بقاء
اثر التيمم مع وجدان الماء فانه مبيح للمضطر لا رافع فكيف يتوهم بقاء الاثر مع

مع زوال العذر وظهر ايضا بما مر الاجتزاء لو بادر في هذا الحال بل ظهر ان الالتزام
بالاعادة محال فان قيام غير العضو مقامه واقعا كما هو المفروض لا معنى له الا الا
جزاء بالعمل المشروط به المضطر اليه والترخيص فيه ما لم يكن جائزا له لولاه كدخول المساجد
ووجوب الاعادة وهو عدم الاجتزاء ينافي ما هو المفروض من قيام غير العضو
مقامه الذي مرجعه الى الاجتزاء فهو تناقض بحت وظهر بما تقدم ايضا ان وجود العذر
في زمان مخصوص كوجوده في مكان خاص لا يصلح للاشتغال فان المكلف متمكن من
الامتثال والعجز بالنسبة الى جزء من الوقت ليس عجزا عن الامتثال فلا فرق بين
ثبوت العذر في اول الامر بثبوت العذر في اول الوقت وعدم اذا تمكن من العمل
في جزء اخر في عدم الاجتزاء بالطهارة العذرية وهذا يقتضي عدم الفرق بين
زوال العذر في اثناء العمل مع بقاء الوقت معتقدا بما يعيد بالطهارة الكاملة
وبين زواله قبل الشروع وهو كذلك الا ان في الصلوة خاصة خصوصية توجب التفصيل
فان الاحرام بالتكبير يوجب الالتزام بالعمل والاضطرار اليه فلهذا يجتزى بالواقعات
العذرية عند طرو الاعذار في الاثناء وليس حال زوال العذر في الاثناء الا
كحال طرؤه فيه لو صح ذلك ان الاحرام بالتكبير لو صح يجوز وهذا هو السر في
الاكتفاء لفاقد الجهر والسورة متى نسيهما الى ان دخل في الركوع مع بقاء الوقت
فالناسي لا يتمكن منهما في هذا العمل خاصة مع انه متمكن من الامتثال بالاعادة
وليس الاكتفاء الا لمزية الاحرام فهو مضطر في اتمام صلوته وكذا الحال في التيمم بعد
الفحص المعتبر لواجد الماء في الاثناء فانه رخصة الاحرام فتعين ما شرع فيه في
كونه صلوة متمكنة من الاعادة لا ينفع فان الالغاء الى جعل ما شرع فيه صلوة
الى تعيين امتثال التكليف بهذا العمل الخاص فهو بمنزلة ضيق الوقت وهذا هو السر
في الاكتفاء في سعة الوقت بصلوة المعذور بعد ان طرؤ العذر في الاثناء
غير متصور الا لكون الاحرام منعقدا بالترخيص فمن ضرب في السهلة علوة
سهمين ولم يجد ما يكفيه في التطهير وتيمم ثم وجد الماء ولو في الاثناء مضى
محله لما حققناه ومما ينقضي منه العجب الاستناد الى قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم
من ان الشك وصحة العمل لا يوجب ابطال الصحيح مع ان الاية الشريفة لا ربط
لها بالمقام اصلا بل المراد ابطال العمل بالنسبة الى ما هو المقصود الاصلي منه معظم
من الاجر والثواب فهو من قبيل قوله تعالى ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد

و يشمل جميع العبادات و اما الابطال بمعنى رفع اليد عن العمل في الاثناء فلا يحرم
الا فيما يشتمل على الاحرام وحيث تبين كون الوضوء من العبادات بالمعنى الاخص ظهر
انه لا مناص عن اعتبار المباشرة فيه مع الامكان فان الاستناد الى الشخص و مباشرته
امران متغايران لا جامع بينهما فان استلزم الثاني الاول و كون ربما تضعف الفاعلية
في المباشر جدا بحيث لا يسند اليه الفعل توضيح الحال ان الفاعل انما هو السبب و يختلف
بالقوة و الضعف في مراتب الفاعلية بمعنى ان النظر مقصور على الاثر و انما المقصود
من جعله فاعلا التوصل الى الاثر و هذا هو الواجب التوصلي الذي يسقط عن الشخص
بمجرد حصول المقصود و لا ينافي هذا كونه من الواجبات فان المقدمة لا تبقى مع حصول
ذيها على المقدمية و اما اذا لم يكن كذلك بل كان المقصود بالذات كون الشخص فاعلا
للفعل فهو التعبدي بمعنى ان هذا لا يتصور الا فيما اذا كان الغرض حمل الشخص على
الاطاعة و ان يسلك مسلك العبودية و ان يكون ممن يعمل على ارادة الشخص
فالمقصود تاثير ارادة الحكم فيه و ظهور اثر حكومته فيه فيرجع قصر النظر على ذلك فهو تعبد
ابتلائي كما في قوله نعم ان الله مبتليكم بنهر و اما مع تعلق الغرض بالفعل نفسه مع
ذلك فيختلف الحال باختلاف مراتب متعلقين شدة و ضعفا و اعتبار المباشرة من
اثار شدة التعلق بالشخص و قوة النظر في الحكم الى بعثه و زجره ارادة الحاكم فيه
و سقوطها من اهل الامر من اثار ضعف هذا التعلق و قوة تعلق الغرض بنفس الفعل
وحيث انه لا يتيقن من هذه الجهة ايضا فلا مناص عن الاحتياط و لهذا فالاصل
في الواجب ان يكون تعبديا و ان تعتبر فيه المباشرة بمعنى انه يجب الاقتصار عليه
في مرحلة الامتثال لتحصيل اليقين بالفراغ هذا اذا لم نظفر من الادلة بكونه تعبديا
و اما بعد تبين ذلك فلا حاجة الى الاصل الا في اعتبار المباشرة و في خصوص
المقام يمكن اثبات كونه تعبديا بما دل على اعتبار المباشرة مع الامكان من
الاخبار الاتية بان يتولى الغير التطهير مع تعذر المباشرة و لو لم يكن اعتبار
المباشرة مع الامكان امرا معلوما معروفا عنه لم يكن لهذا الحكم معنى فانه
لا يتوهم احد سقوط ازالة النجاسات بتعذر مباشرتها و مع تعلق الغرض
بالفاعل من حيث هو فقد يكون الملحوظ الشخص الخاص فهو التعيني و قد يكون
الغرض تعبد شخص من المكلفين من غير ان يكون خصوص شخص فهو الكفائي في مقابل
الاول و ان امكن القاء الخصوصية ايضا لكنه باقامة الغير مقامه بمعنى استناد فعله

فعله اليه بوجه بخلاف الكفائي فان الجميع في عرض واحد و اعتبار المباشرة
مع الامكان و الغائها مع التعذر يكشف عن مرتبة من قوة النظر الى الفاعل لا
تبلغ القوة الموجودة فيما لا يقوم مقامه الا بعد الموت و ح فربما يكفي الاستناد اليه
و ان لم يكن على وجه التسبيب كما اذا فعل الولي و المتبرع فانه يكفي في وقوعه منه
قصد الفاعل ذلك فانه مالك لفعله مرجع امره اليه فرجع الامر التعبدي ح الى
ارادة العبادة من قبله و ان قام به شخص اخر فكما ان جعل المال وفاء لدين
شخص راجع الى مالكه من غير ان يعتبر فيه رضاء المديون فكذلك العمل فان
وقوعه عن العامل او عن غيره امر يرجع الى العامل نعم ما لا يحصله للغير وقع عنه
لاقتضائه ذلك كما اذا وجب لنفسه محض في وقوعه فلا يصلح لان يقع عن
الغير كحجة الاسلام فانها تقع عن العامل و ان جعله للغير كالواجبات الكفائية
فانها تقع عن عامليها و ان نواها عن الغير و التعيين في الوقوع عن الفاعل
كسائر التعينات فان العمل قد يتمحض في جهات اخر كتعين صيام شهر رمضان
في وقوعه لا قضاء و عن غير ما وقع فيه فان هذا انما هو لتمحض هذا الصيام في
وقوعه لما وقع فيه من الايام و اما ما لا يجب صيامه بالذات كسائر الاشهر
فصيامه له اقتضاء لكنه ينصرف الى ما صرفه العامل اليه لعدم التمحض لنوع
هذا القبيل ضيق الوقت فمن اتى فيه جزما وجب عليه صح و ان عصى فانه تعين
عرضي لا يصلح للتمحض و اوضح من هذا البيان ان في امتثال التكاليف جهتان
يصلح كل منهما لان يكون مقصودا بالاصالة احدهما ما في الفعل من الايجاد
و الترك فبعث الشخص على الايجاد و زجره عنه انما هو من حيث كونه وسيلة الى
هذا الغرض فالنظر الى ما يفعله او يتركه من حيث الذات كالامر بحفظ النفوس و الا
عراض و الاديان و النهي عن اتلافها بنيانها و الاخرى نفوذ الحكم في المكلف
و تاثيره فيه و اقباله الى الحاكم بالفعل و الترك و امتثاله كما اذا اردت تعويد العبد
على الاطاعة فتامره او تنهاه من غير ان يتعلق غرض بالمامور به و المنهي عنه بل انما
الغرض مجرد الانبعاث و الانزجار بامرك و نهيك و هذا هو الامتثال المحض
و التعبد الصرف ففي مرجع الحكم الى الالزام بالخضوع و الانقياد على الوجه الخصوصي
فالمامور به و المنهي عنه حدان للانقياد و المقصود نفس الانقياد من حيث
الذات كما ان القسم الاول لتوصل محض لا يتعلق فيه الغرض بانقياد شخص و انما الحكم

على الشخص لكونه يحصل به الغرض لانه هو متعلق الغرض وهذا هو التوصلي الصرف وليس في الامر ما ينفي عن احد القسمين فانهما جهتان خارجتان عن الامر ولهذا يجب الاحتياط عند الشك فانهما متباينان وان اشتركا في الوجوب وهو الجامع لهما وقد يتساوى الجهتان في اصالتهما كالوكالة كالزكوة فان تصدق المالك و الآخذ من ماله وقد يختلفان في القوة والضعف على اختلاف الدرجات وتعلق الغرض بالشخص بالذات اما باشتغاله بالامتثال بحركة منه او سكون كما اذا كان الغرض ان يرتاض بالصيام والقيام او يتذلل لربه و يتقرب اليه بصلوة او دعاء او يتوب اليه و يبكي على نفسه فهذا لا يحصل الا بالمباشرة لخصوصية الشخص متعلقة للغرض ذاتا على تعلقه بالشخص وهذا القسم قد يكون معظم كالتوبة فانها لا تتقوم بغير من امر به و تبين من هذا البيان انه قد يكتفى بالاستناد لخصوص الشخص و وقوعه عنه وان لم يكن له دخل فيه بوجه من الوجوه كما في عبادة المتبرع عن غيره فانه لو لم يكن المطلوب صدوره عن ناحيته ولم تكن الغرض ما يتم صدوره عنه وعمن قام مقامه ولو تبرعا لم يكن للنيابة على وجه التبرع محصل والحاصل ان فعل الغير قد يكون فعله الشخص تنزيلا و هذا معنى النيابة و يكفي في نيابة المتبرع قصده ذلك لان العامل مالك لعمله فلان لو وقع على هذا الوجه فاذا كان المقصود انتساب الفعل على الوجه الاعم من صدوره منه او ممن قام مقامه كما هو الحال في العبادات بعد الموت كفى وقوعه وان كان عن العجز وهذه اقسام جهات متباينة يجب فيها الاحتياط اذا علم بالاشتغال فلا يعلم ان المقصود ان يخضع بنفسه او ان يقع الخضوع من ناحيته يجب عليه الاحتياط نعم اذا تعذر فلا وجه لايجاب الاستنابة لعدم العلم باتساع دائرة التعلق فمن هذه الجهة شك في التكليف والاصل فيه البرائة وقد يتوهم ان التوصلي مجاز لان هذا بناء في كون الشخص مخاطبا و هذا من غرائب الاوهام فان كون الفاعل وسيلة الى الفعل ان لم يكن ظاهرا من جعله فاعلا فليس مجازا قطعا فان المخاطبة بالفعل لا يقتضي شيئا وانما جعله فاعلا يقتضي كونه مكلفا قطعا اما ان حمله على الفعل هل هو لكونه سببا و فاعلا او لكون العمل امتثالا وان المطلوب انما هو ذلك فلا يعقل ان يستفاد من المخاطبة و لو سلم ان اعتبار المباشرة يستفاد من الخطاب فالدليل الدال على الصلوح للنيابة يكشف عن ارادة خلاف الظاهر من دليل الحكم وان اعتبار المباشرة ليس لجهة التقويم فان الحكم من اول الامر يختلف حاله كما عرفت و لو كان قيام الفعل بالفاعل الخاص مقصودا من حيث هو كما هو الحال في التوبة

في التوبة والايمان فلا يتصور قيام غيره مقامه ولا معنى للشرط فيما يدل على قيام غير العلم مقامه اذا كان ماخوذا على وجه الموضوعية فانه يكشف عن ان الماخوذ انما هو الانكشاف الاعم لا خصوص العلم وليس من قبيل ما دل على قيام الظن مقام العلم فانه من قبيل التحكيم بخلاف الاول فانه قرينة على التجوز على طريقة من يتوهم ان الغاء المباشرة تجوز فافهم هذا مجمل القول في نظائر المسئلة واما خصوص المقام فالحكم وان كان فيه مجمعا عليه و مفروغا عنه الا على ان الانصاف ان ما تقدم لا يدل عليه كما ان فصول ما استدل به الاصحاب قدهم في غاية الوضوح كما عرفت توضيح ذلك ان اعتبار المباشرة في المقام على وجوه منها تعلق الغسل والمسح ببدن الشخص الخاص وعدم كفاية الاستنابة فيه وهذا المعنى لا يتوقف على استدلال و لا فرق في هذا بين الحدث والخبث ضرورة ان غسل غير بدن المصلي و لباسه لا يجزي عنهما ولا يقوم مقامهما ومنها وقوعهما باعتباره بمعنى تمكينه منهما فيتقرب الى الله تعالى بذلك وينسب العمل اليه بهذا الاعتبار على وجه الانفعال حقيقة فيقال توضأ واغتسل وتطهر كما في التوضأ والاغتسال تحت الميزاب على وجه الانفعال حقيقة فيقال والمطر فان الصب واجراء الماء وان لم يستند الى الشخص فان الزوال ليس باختياره الآن فتولد لاثر وتعريض البدن لتاثير السبب باختياره ومن هذا الباب التعبير بالتزويج بحلق الشعر وغسل الثياب ولبس ما يزينه من الثياب فان الاستناد لا يتوقف على صدور السبب بل يكفي التمكين والمباشرة بهذا المعنى ايضا لا اشكال فيها ومنها تلبسه بالفعل بمعنى مباشرته لاجراء الماء من غير توسط احد وهو بهذا المعنى لا دليل عليها اما مثل قوله تعم فاغسلوا الخ فلما عرفت ان غاية ما تدل عليه ان المصلي هو الفاعل للغسل والمسح واما ان جعله فاعلا وارادة الفعل منه هل هو من حيث انه سبب لحصول الفعل وهو الطريق الاسهل والسبب الاقرب ام من حيث ان المباشرة مقصودة بالذات فلا يمكن ان يستفاد من جعله فاعلا لانه اعم بل على تقدير الاستفادة فالاستناد اعم من المباشرة بل يمكن ان يستفاد منها كونه مقدمة للفعل كما في امر الشخص بازالة النجاسة عن بدنه ولباسه لان كونه اقرب الاسباب امر معلوم فيستفاد من تعلق الطلب انه من هذه الجهة استفادة انفراقية لا وضعية واما الامر بالتوضأ والاغتسال فدلالته على عدم اعتبار هذا المعنى وان القبول هو العنوان للايجاد

واضحة وتسالمهم على جواز التوضؤ تحت الميزاب اجماع على سقوط المباشرة بهذا المعنى وعدم اعتباره فان المسند الى المتوضئ والمغتسل تحت المطر ليس الا تعريض نفسه لانفعال بدنه واي فرق بين جريان الماء من السماء وبين جريانه بصب انسان او حيوان وقد يتوهم دلالة قوله تعم ولا تشرك بعبادة ربه احدا على عدم جواز التولية وان الروايات تدل على ذلك ويندفع بان الاشراك بالله تعم في عبادة عبارة عن جعل شريك له تعم لا عن اتخاذ الشريك ولا يمكن ان يراد هذا المعنى منه مع ان الاشتراك في العبادات كثيرا ما تعاون على البر والتقوى وكيف كان فلا رجوحية فيه بالضرورة مع ان العبادة التي دلت الروايات عليها على شمول الاية لها في المقام انما هي الصلوة لا الوضوء ولا معنى لكون التولية اشتراكا في الصلوة ولو كان الاشتراك في المقدمات اشتراكا في الصلوة لم يجز بالنسبة الى جميع المقدمات حتى البعيدة وهو مخالف للضرورة مع ان مورد الروايات انما هو الصب الذي اطلقوا على كراهة لا التولية ومعنى الروايات ان صب الغير في المقام ليس الا نحو تكبر وتجبر في المصلي كانه عبد استنكف في صلوته فاشرك بربه غيره وهو الذي قال الله تعم افرايت من اتخذ الهه هواه وما لا ينطبق على هذا المعنى فهو من الراوي لا من المعصوم ع توضيح ذلك ان في الطهارات جهتين جهة متعلقة قيامها بالمصلي مثلا وجريان الماء على بدنه والمباشرة بهذا المعنى لا اشكال في اعتبارها واستحالة القائها فان الانفعال لا ينفك عن المصلي ومع عنه بالتسبيب الى الاثر الوضعي تفكيك للمعلول عن العلة فان الماء انما يؤثر فيما وصل اليه كما ان خروج البول مثلا عن شخص يستحيل ان يوجب حدثا لغيره فلا يحتمل ان يكون المطلوب من الشخص ما يعم وضوئه ووضوء غيره حتى مع التعذر كما ان توبة غير المذنب لا يعقل ان يقوم مقام توبته ومنها تمكين الشخص من وقوع هذا الفعل منه واختياره ذلك ومن المعلوم ان هذا اعتبار زائد على تعلق الوضوء به لتحققه مع قهره عليه او حال عدم ادراكه كما في غسل الميت فيقال ان الشخص يتعبد بانفعاله الاختياري وهذا هو المدخل له في العبادات والمصحح للوضوء تحت الميزاب وهذا ان الانفعال من حيث هو لا يصلح لذلك لانه ليس اختياريا بل غاية الامر ان ترك الامتناع اختياري ومن المعلوم ان دفع المانع كرفعه لا تاثير له في الفعل فهو ليس داخلا في سلسلة العلة فان المانع

فان المانع بوجوده يحول بين العلة واثره وهذا معنى تاثير عدمه في المعلول والا فتاثير العدم كتاثيره غير معقول ومنها تحمل الاثر المعبر عنه بالاطهار والتطهير والافتعال والتفعل امكن ان يفيد كل منهما فائدة الانفعال حيث يقع موقع المطاوعة الا انهما غيره بالذات وبحسب الحقيقة فجامع الاستقلال كالاجتهاد والاعتقاد والارتداد وبهذا يفترق الاكتساب عن الكسب وهذا معنى اعتبار امر زائد فيه كالمشقة والتعب ويتضح الحال بملاحظة قولهم تعمم وتجورب وبالجملة فرق بين التاثير بفعل يستقل به غير المتطهر اذ كان التمكين اختياريا وبين تحصيل الاثر في توضأ تحت الميزاب والمطر تطهر وليس متطهرا بالفتح من التطهير اي لم يوضأ غيره بل انما يستقل بالتطهر فتطهره عين تطهيره نفسه فالمطهر بالكسر هو المتطهر فتطابق العنوانان في المقام بل ينطبق عليه عنوان الانفعال ايضا واعتبار المباشرة بهذا المعنى اي الاستقلال في التطهر مع الاختيار مقتضى كونه عبادة بالمعنى الاخص وهذا هو الوجه في الاكتفاء بالتوضؤ تحت المطر وعلى هذا فلا فرق بين ان يسند الصب الى الميزاب او الى انسان فانه لا ينافي الاستقلال له بالتطهر وان الصاب آلة صرفة وكون الآلة فاعلا مجازا لا ينافي في اصولية الالية ومنها اعتبار المباشرة في الصب مع الاختيار وهذا لا دليل عليه بل الدليل على خلافه حيث انه لا مدخلية في كون الشخص هو المطهر نفسه لما قد عرفت من تصادق التفعل والتفعيل والافتعال في المقام وانما الذي دعاهم الى اعتبار المباشرة بهذا المعنى هو توهم انه يتوقف عليه كونه الفاعل للوضوء مع ان قوله تعم وان كنتم جنبا فاطهروا دال على ان المطلوب في الغسل انما هو الافتعال ومن المعلوم ان الطهارات على نسق واحد وقوله تعم ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ايضا يؤيد هذا المعنى وان كان مورده الاستنجاء بالماء والتعبير بالتفعل عن الوضوء في الاخبار وكلمات الفقهاء رضوان الله عليهم يفيد هذا المعنى ايضا وقد يتوهم دلالة بعض الاخبار على هذا الاعتبار كخبر حسن بن علي الوشاء قال دخلت على الرضا ع وبين يديه ابريق يريد ان يتهيأ للصلوة فدنوت منه لاصب عليه فابى ذلك فقال مه يا حسن فقلت له لم تنهاني ان اصب على يدك تكره ان اوجر قال توجر انت واوزر انا فقلت وكيف ذلك

فقال انما سمعت رسول الله صلعم الله تعم يقول فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل
عملاً صالحًا ولا يشرك بعبادة ربه احدا وها انا ذا اتوضأ للصلوة وهي
العبادة فاكره ان يشركني احد وفيه ان الاشراك عبارة عن جعل غير الله
تعم شريكًا له في العبودية كما هو الحال في الرياء وفرق واضح بين هذا المعنى
وبين التشريك والمشاركة فمن شرك غيره في العمل فقد اتخذ لنفسه شريكا
فلا يعقل ان يتفرع عليها في الآية الشريفة ما نحن بصدده مع ان الا
شتراك في الوضوء لا ربط له بالاشتراك في الصلوة والذي يبقى من هذا
انما هو الطهر القائم بالمتوضي ولا يعقل فيه الاشتراك ويدفع هذا القول
رسول الله صلعم خصلتان لا احب ان يشاركني فيهما احد وضوئي فانه
من صلوتي وصدقتي فانها من يدي الى يد السائل فانها تقع في يدي
الرحمن والظاهر ان التحريف من الراوي وان المقصود ان صب
الماء مع انه في غاية السهولة انما يوكل الى الغير للتجبر والتكبر لا الحاجة
فالشخص اذا استكبر في التطهير والتهيؤ للصلوة اتبع هواه ومخطرته
في الاستكبار واشرك الشيطان بربه وينطبق على هذا قوله على هذا
هذا قوله عم للمامون لما صب الغلام على يده الماء للوضوء يا امير
المؤمنين لا تشرك بعبادة ربك احدا وما في رواية الصدوق كان
امير المؤمنين عم اذا توضأ لم يدع احدًا يصب عليه الماء فقيل يا امير
المؤمنين لم لا تدعهم يصبون عليك الماء فقال لا احب ان اشرك
في صلوتي احدا وقال الله جل ذكره يقول فلا يشرك بعبادة ربه احدا
فالحاصل ان المشاركة في العبادة تعاون على البر وهو ممدوح
لكن حيث انه في خصوص المقام انما يقع غالبا للاستكبار والتجبر لا
لحاجة يستلزم التشريك والاشراك ويمكن تطبيق الرواية الاولى على
هذا الوجه ايضا فافهم مع ان الصب ليس تشريكا في العمل وانما هو استعانة
صرفة فلا اشكال في انها لا كراهة فيها ايضا فهل يتوهم ان الاتيان
بالماء فيه كراهة ومرجوحية مع انه ايضا استعانة وهكذا الحال في
سائر المقدمات فظهر ان هذا الحكم لا مدرك له فلو وقع الصب بعنوان
التجبر فهو والا فليس الا كغيره من وجوه الاستعانة ويكره للمحدث

للمحدث مس كتابة ما في المصاحف مما يكشف عن القرآن كراهة شديدة ودونه
مس الهامش ودونه الجلد وهكذا يختلف الحكم شدة وضعفا باختلاف شدة
الاقتراب وضعفه والتعليق دون المس في الكراهة بيان ذلك ان القرآن عبارة
عن الكلام المنزل على سبيل الاعجاز واتصافه تعم به وكونه فعلا له انما هو باعتبار الصنع
والتاليف لا من حيث الايجاد في الخارج فهو كلي مخترع للصانع تعم والاعجاز انما
هو من هذه الحيثية لا من حيث الايجاد في الخارج فهو كلي مخترع له فانه فعل كل احد
وخفاء هذا المعنى على الناس الجاهم الى الالتزام بامور لا ينبغي للعاقل التفوه بها
ومنه نشأ اختلاف الاشاعرة والمعتزلة والكرامية والحنابلة لتعارض القياس
فذهب كل فرقة الى انكار مقدمة من المقدمات الاربعة وعلى ما بيناه لا حاجة
الى شيء من هذه الخرافات كالقول بان الكلام ليس لفظا في المقام بل معنى قائم با
لنفس فانه مما يضحك به الثكلى واقبح منه ما عليه الحنابلة من ان اللفظ قديم
بل الجلد والغلاف قديمان مع انهما ليسا من القرآن والقول بان القرآن صفة
للملك لا لله تعم والقول بان الله تعم يمكن ان يكون محلا للحوادث والحاصل
ان الجاء هؤلاء الى هذه الالتزامات انما نشأ عن ان التكلم عندهم عبارة عن
الايجاد الكلام مع ان معناه الحقيقي هو التفوه المستحيل في حقه تعم والصنع والا
ختراع وهذا هو المصحح للنسبة اليه تعم وكيف كان فاللفظ منه عبارة عن
ادراك معانيه والكتاب المكنون الذي يحفظ به القرآن انما هو صدور الذين
اوتوا العلم فان الكتاب هو الاتقان على ما بيناه في اول الكتاب فهو مساق
لقوله تعم بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم فالحفظ فان كان كتبا
للفظ لكن المصحف ليس مكتوبا والضمير راجع الى القرآن بقرينة قوله تعم تنزيل من
رب العالمين والمطهر انما هو المعصوم عم فان كلا من المتوضي والمغتسل متطهر
لا مطهر لفظه ولا تفعيله لكون الايجاد مستندا الى الغير مع ان العصمة من حيث
انها فعل الله تعم صارت غاية الشرف بخلاف الطهارة عن الحدث فانها من
حيث التحمل واتصاف الشخص بها ترتبت عليها الآثار وشرافة العصمة من
هذه الحيثية ايضا من البديهيات الا ان الغاية بالتطهير وازالة الرجس عظم
فظهر ان ارادة النهي عن مس كتابة الموجود في المصاحف عن الآية الشريفة مشكل
فالتمسك بها في بعض الروايات ليس على ما ينزل بل انما المقصود انما حق الله تعم

المعصومين عم بادراكه لا ينبغي ان يمس الخط الكاشف عنه المصحف في الانتساب
اليه من كان محدثا فيعبر في مس الخط الطهارة عن الحدث كما يعبر في مس الكتاب
حقيقة الطهارة عن الرجس المعنوي والتصريح بارادة هذا المعنى في بعض الروايات
من الاية الشريفة اجتهادا من الراوي ونقل بالمعنى لاستنباط من استدل الامام
بالاية وغفلته عن ارادة ما ذكرناه ومن العجب ما في مجمع صدر من ان المراد
فالكتاب مكنون الكتابة لان المراد ما بين دفتي المصحف انتهى فان هذا مبني على
بالكتاب في قوله تعم كتاب مكنون الكتابة لان المراد ما بين دفتي المصحف انتهى فان هذا
مبني على توهم كون الخط عين القرآن وقد عرفت وضوح فساده ثم ان المصحف ليس مكتوبا
والتحقيق ان اللفظ المؤلف كتاب الله تعم وكونه كتابا انما هو باعتبار اتقان الله
تعم وكونه كتابا انما هو باعتبار اتقان المعاني به والخط كتاب الالفاظ والخط كتاب
احق والصندوق كتاب للمصاحف وبالجملة فالخط كتب للفظ وهيئة الكاشفة عنه
المنطبقة عليه واهانته اهانة اللفظ كما ان تعظيمه تعظيم له فحيث تبين ان الحدث
قذارة معنوية شرعية فلا مجال للتامل في ان مس المحدث لما هو كتاب الكتاب الله تعم
مكروه وان لم يبلغ حد الحرمة لعدم كونها اهانة شرعية بخلاف التنجيس حيث ان
القذارة تتعدى للخط بخلاف الحدث وليس في الادلة ما يكشف عن شيء زائد على
ما يستقل العقل بادراكه والنهي عم والحاصل ان الفرق بين الخبث والحدث انما هو باعتبار
قرب التلبس وبعده ولهذا لا باس بتلاوة الكافر للقرآن وتلفظه باسم الله تعم
وخلفائه عم مع ان التنجيس حرام بل تنجيس الهامش بل الجلد بل الغلاف حرام
بعد الانتساب فان تلبس الجسم بالجسم انما هو باللمس وهذا غاية الارتباط في
اما اللفظ فهو وان كان عين القرآن لكن اللافظ تلبسه بعيد عنه فانه الحادث
الكيفية في الهواء نظير كون اللافظ حدوث الخط في القرطاس ونسبة اللفظ بالنسبة
الى اللافظ كالصلوة والصوم الى فاعلهما في القيام بهما وبما حققناه ظهر حكم
التعليق فانه ابعد من اللمس وكذا القراءة هذا هو الوجه في الامر بالقراءة او النهي
من المسّ في بعض الروايات مع النهي عن التعليق بل ومس الخط وروايات اخرى
استنادا الى الاية الشريفة فان الاختلاف انما هو في مراتب الكراهة والترخيص
لا ينا فيها التهديد بالسبع والسبعين في الجنب انما هو كناية عن الكراهة كما يدل عليه
ادخال الواو وعلى الثمانية على ما سيظهر ان شاء الله تعم والا فالكراهة متحققة في الحرف ٢ نسبة صح

الحرف عن الكلمة على ما عرفت والحدث الاصغر لكونه اهون فالكراهة فيه اخف والافالحق
تحققها فيه لما بيناه وبما حققناه ظهر استحباب الطهارة للكاتب للمصحف والحامل له بل
من دخل بيتا هو فيه بل الاقوى الكراهة ففي الصحيح عن علي بن جعفر عن اخيه عم عن الرجل
يحل له ان يكتب القرآن في الالواح في الصحيفة وهو على غير وضوء قال لا فان عدم الحل
اقل مراتبه الكراهة وحمله على مباشرة الكاتب كما صنعه في المختلف واضح الفساد لا موجب له
فان المس خلاف وكلما بعد يهون الخطب الا ان يتمحض في التعظيم من غير ان يكون تركه اهانة
وهكذا الحال في الخبث فيمنع الكلب والكافر عن دخول بيت فيه المصحف الشريف تعظيما له لعين
ما ذكرنا وظهر انه لا فرق بين انحاء الكاشف عن اللفظ المقلوب والحصو كما انه لا فرق
٢ المنع ح بين كون المحدث بالغا او صبيا كما في التنجيس فينبغي للولي عنه والمرجح رافع الحكم في جميع
المقامات والمس بالشعر المحيط بالبشرة والظفر المتصل بالبدن كالمس بسائر الاعضاء
فانهما بمنزلة البشرة على ما بيناه سابقا واما مس الدرهم المستفاد جوازه من بعض الروايات
فلا ينافي الكراهة بل يؤيدها مع انه يمكن حمله على المشتمل على النقش لا النقش
والاعراب والتشديد يكشفان عن كيفية اللفظ وهي متحدة في حكمها لحكم اللفظ فلم نر فرق
ابعد فالامر فيهما اهون ومنسوخ التلاوة من كان ذلك محو في الكتاب فانه اعتذار
عن خلو المصاحف عن بعض الايات المعلومة كونه منه على ما بيناه في محله وتحقق كونه
ممحضا في الكشف عن القرآن الشريف بامرين احدهما قصد الكاتب فانه يعين المحتمل
المجمل وجميع المقامات والاخر تعينه في نفسه كالسورة التامة بل الاية التامة فيما
لا يمكن الاتيان بمثله واسم الله تعم اولى بالتعظيم من المصحف الشريف بل وكذا اسم
نبينا صم واله وتوهم افضلية القرآن الشريف من حيث انه كلام الله تعم منهم عم افضل
بكون القرآن هو الثقل الاكبر من الوهن بمكان فان القرآن قبل الوجود في الخارج
وان كان متعلقا معدوما صرفا بالضرورة ومن حيث الوجود ليس فعلا له سبحانه تعم
بل فعل الذي يتلوه وكيف يكون فعل الناس له وهو عرض غير قار افضل ممن خلق
ما سوى الله تعم لاجله وبه تقوم السموات والارض فكونه اكبر الثقلين انما هو في
مرحلة الهداية فانه معجز النبوة الذي لا يمكن اخفائه ويهتدي به كل احد حتى ان نبوة
خاتم النبيين صم وحجية خلفائه عم انما تثبت به فهو في مرحلة الهداية والارشاد
اكبر واعظم وكيف يمكن ان يتوهم ان قوله تعم يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك
من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس افضل ممن نزل

في شأنه وكونه قوله عم ليس الا باعتبار الصنع ونسبته رسوله ووليه اليه اعظم
بل عيسى عم كلمته وروحه ونسبة نبينا صلعم اليه اظهر من ان يبين فانه ممن خلق لاجله
والحاصل ان جهة الكاشفية انما هو باعتبار ما يكشف عنه وليس القرآن المجيد مما
يصلح لان يفضل على نبينا صلعم ومن استمر به الحدث كالمسلوس والمبطون ان
كانت له فترة تسع الصلوة اخرها اليها والا فتوضأ لكل صلوة توضيح ذلك
ان المعتبر في الصلوة انما هو الطهارة المتولدة من الوضوء والغسل والتيمم ولا
حكم لهذه الافعال في هذه المرحلة بالذات وانما المقصود ما يترتب عليها على
ما تبين مما حققناه سابقا ومع التعذر باستمرار الحدث المضاد لها الناقضة
لاثرها فلا بد من احد امرين سقوط التكليف بالمشروط بها كما في الحائض
وفاقد الطهورين في وجه والغاء الاعتبار الشرط كما في الاستقبال واكثر الاجزاء
او خصوصيات الاركان اذ واعتبار الشارع في هذا الحال لهذا الشرط بابقاء
اسبابه يكشف عن ان الحدث لا يرفع اثر سبب الطهارة راسا بل انما يرتفع به ما
لا يجوز الاكتفاء بعاده ومنه مع الاختيار كالتيمم فانه وان لم يرتفع به الحدث ولا يؤثر
في الطهارة التامة الا انه ليس وجوده كالعدم كما في وضوء الحائض والافعال
الزمانية التي يبقى اثرها في تمام الدور وان تعقبها الحدث والحاصل انه مقتضى
الجمع بين كون هذه الافعال مقدمة لما يسمى طهارة شرعا الذي ينقض بالحدث
ويبقى وان زالت الافعال وتمحضها في ذلك وبين كون الحدث ناقضا لها
وهادما لاساسها وبين اعتبار هذه الافعال مع استمرار الحدث ان المطلق
والمعتبر انما هو ما لا يرتفع بالحدث وهذه الطهارة الضعيفة هي التي تترتب على
التيمم ووضوء الجبيرة والتقية والحائض فمرجع هذا الحكم الى اكتفاء الشارع
في حال الضرورة بهذا المقدار من الطهارة ومن هذا القبيل غسل المستحاضة
والجمع بين الصلوتين ولا فرق ح بين اقسام الحدث الاصغر في الحكم بعد التسوية
في الشدة والمرتبة فالبول والغائط لا فرق بينهما ان لم يكن البول اعظم كما
هو الحق فاذا استمر احدهما ثبت له الحكم الثابت لصاحبه لعدم اختلافه في
الموضوع وانما الاختلاف في المورد كاقسام كل منهما وافراده فالحدث عنوان
واحد واستمراره جهة واحدة وكل منهما مشترك في الموردين والاختلاف في
الحكم تناقض لتحقق الوحدات الثمانية فانه من قبيل كون الحدث في الليل

والنهار وكون المحدث شابا او شائبا وهكذا الى ما لا يتناهى من الخصوصيات
ويظهر من بعض الروايات ان من به البطن اذا تجدد حدثه في الصلوة يتطهر ويبني
وحيث قد عرفت ان التفصيل بين المسلوس والمبطون وعدمها لا يرجع الى محصل
بل انما هو تناقض يجب عند التامل في الحكم في المسلوس والمبطون والمستحاضة
انما هو الاكتفاء بوضوء واحد في الصلوة ولا معنى للصلوة مع القطع والتطهر
فان حقيقتها[2] لا تبقى ح وهذا المحو للصورة فان للصلوة هيئة شرعية معلومة با ٢ الصلوة ح
لضرورة عند المتشرعة فاذا انمحت لم يتعقل الحكم بصحة الفعل واجزائه فان المفروض
عدم تحقق الطبيعة فيه فلا بد من صرف الروايات عما يتوهم منها لانها عليا او طرحها
او غير ذلك فان التعبد بالمتناقضين مستحيل بل نقول ان التكلم ليس اعظم من
الاستدبار والمشي والتخلي والتوضأ فكيف تبقى الصلوة مع جميع هذه المنافيات
وتبطل بالتكلم والحاصل ان المستفاد من بعض الروايات جواز التخلي في اثناء الصلوة
والتوضأ والبناء ولو في من لم يستمر به الحدث ففي صحيح فضيل بن يسار قال قلت
لابي جعفر عم اني اكون في الصلوة فاجد غمزا في بطني او اذى او ضربانا فقال انصرف
ثم توضأ وابن على ما مضى من صلوتك ما لم تنقض الصلوة متعمدا ان تكلمت ناسيا
فلا شيء عليك فهو بمنزلة من تكلم ناسيا قلت وان قلب وجهه عن القبلة قال نعم
وان قلب وجهه عن القبلة وفي خبر ابي سعيد القماط انه سمع رجلا يسأل الصادق
عم عن رجل وجد في بطنه غمزا او اذى او عصرا من البول وهو في الصلوة
المكتوبة في الركعة الاولى او الثانية او الثالثة او الرابعة فقال عم اذا اصاب
شيئا من ذلك فلا بأس بان يخرج لحاجته تلك فليتوضأ ثم ينصرف الى مصلاه
الذي كان يصلي فيه فيبني على صلوته من الموضع الذي خرج منه لحاجته ما لم ينقض
الصلوة بالكلام وقوله وجد كالصريح في انه مضطر في تقاضيه وظاهر رواية
فضيل بقم ذلك ومثل هذا الحكم مخالف لضرورة الدين وكيف يتوهم ان الصلوة
لا تبطل بالتخلي والمشي والخروج الى بيت الخلاء وتبطل بالتكلم وكون الفعل
اختياريا مشترك مع ان الحدث مبطل مطلقا ومحو الصورة اعظم ما في
المقام والحاصل ان مثل هذا الحكم الذي لا يخفى فساده على مسلم كيف يرضى
العاقل باسناده الى المعصوم عم فان لم يمكن توجيهه بوجه من الوجوه فلا بد
من الجزم بانه من الاخبار الموضوعة وقد قال الامام عم ان الناس قد اولعوا

في الكذب علينا فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وآله
وقد دس بعض اعدائهم اكاذيب في كتب اصحابهم مما يوجب الفضيحة ولا بد ان يكون
مما لا يخفى فساده على كل ذي مسكة وفطنة الفقيه المميز الحق عن الباطل والحكم
مثل وجه الحائط كما امروا بذلك فالجاهل يتوهم ان رد مثل هذه الروايات المخالفة
للضرورة اجتهاد في مقابل النص ولا يمكن له ان قبولها ازراء بائمة الدين وهدم
لاساس الملة فظهر سر ما صنعه آية الله قده وتبعه غيره في الدين والاعراض
عن الائمة المعصومين عم وهذا من مقربات بعض الاخباريين بالنسبة الى ورثة
الانبياء عم من علماء الامة وخلفاء الائمة عم اعاذنا الله تعم من مثل هذه
المقالة القبيحة فانه استخفاف بمن نصبه الله تعم حجة على المسلمين وهذا هو الذي
قال عم فيه انه استخفاف بالله تعم وانه على حد الشرك بالله تعم بل الرد عليه على
حد الشرك بالله تعم فكيف يرميه بالاستبداد بالرأي في الدين الذي من طريقة
المخالفين كما صنعه صاحب الفوائد المدنية عفى الله عنه ولنتبرك بذكر كلام
آية الله في النهاية قال وحكم المبطون والمسلوس حكم صاحب السلس في تجديد
الطهارة عند كل صلوة وان لم يتمكن من التحفظ وقت الصلوة اجزأه وروى
انه اذا تجدد حدثه في الصلوة يتوضأ ويبني والوجه الاستيناف مع عدم التمكن
من التحفظ والاستمرار معه ولا فرق بين الغائط والريح في ذلك والمستحاضة
كصاحب السلس انتهى وفي المختلف المبطون اذا فجئه الحدث وهو في الصلوة قال
بعض علمائنا يتطهر ويبني على ما مضى من صلوته لما رواه ابن بابويه في الصحيح
عن محمد بن مسلم عن الباقر عم قال صاحب البطن الغالب يتوضأ ويبني على
صلوته وعن الفضيل بن يسار قال قلت للباقر عم اكون في الصلوة فاجد غمزا في
بطني او اذى او ضربانا فقال عم انصرف ثم توضأ وابن على ما مضى من صلوتك
ما لم تنقض الصلوة بالكلام متعمدا فان تكلمت ناسيا فلا شيء عليك وهو بمنزلة
من تكلم في الصلوة ناسيا قلت ان قلب وجهه عن القبلة قال وان قلب
وجهه عن القبلة والوجه عندي ان عذره ان كان دائما لم ينقطع فانه يبني على
صلوته من غير ان يجدد وضوء كصاحب السلس وان كان لم يتمكن من تحفظ
نفسه بمقدار زمان الصلوة فانه يتطهر ويستأنف الصلوة ويدل على التفصيل
ان الحدث المتكرر لو نقض الطهارة لابطل الصلوة لان شرط صحة الصلوة استمرار

١٠٦

استمرار الطهارة واما مع التمكن من التحفظ فانه يجب عليه الاستيناف لانه يتمكن
من فعل الصلوة كملا بطهارة فوجب عليه لتمكنه منه مما كلف به انتهى وفيه اولا
نقول ان الحدث المتكرر لو نقض الطهارة الى آخره ممنوع لان الادلة الشايع الوضوء
ممن استمر به الحدث يكشف كشفا قطعيا عن تاثيره في الطهارة في الحالة
المتكررة ويخرجه عن كونه حدثا والا لم يكن لقوله واما مع التمكن الخ معنى فان التحفظ
انما يتمكن منه مع الندرة لا يحصل في هذه الحالة مع ان عدم كون هذا الوضوء رافعا
للحدث من الواضحات ولهذا يجب التجديد بعد زوال العذر وفي المنتهى الزم
بما تزعمه من رواية الصدوق وهو من قبيل الكتابي وفي الذكرى بعد ما اختار
ما في المنتهى وغيره قال وفي المختلف نفى الرواية مع صحتها واوجب استيناف
الطهارة والصلوة مع امكان التحفظ بمقدار زمانهما والا بنى بغير طهارة
كالسلس محتجا بان الحدث لو نقض الطهارة لابطل الصلوة لانتفاء شرط
الصحة عن استمرار الصلوة وهو مصادرة وتشبيهه بالسلس ينفي ما اثبته من
وجوب اعادة الصلوة للمتمكن الا ان يرتكب في السلس فالاولى العمل بموجب
وفتوى الجماعة انتهى وهو من غرائب الكلمات فان كون الصلوة مشروطة باستمرار
الطهارة مما ثبت بالادلة القطعية ولم يثبت فيها حد وكون الوضوء مطلقا
باعتبار اثره لنفسه يعلم بانتقاضه بالحدث المعلوم انتقاضه بالادلة القطعية فجعل
الاستدلال ان الوضوء لا ينقض الطهارة راسا والا لم وجه للامر بجمع
الحدث فلو تجدد الحدث في اثناء الصلوة اعظم من وجود حال الوضوء
فهذا الحكم مبني على ان مرتبة من الطهارة باقية وان تجدد الحدث والمرتبة
الكاملة متعذرة بالفرض فلا وجه لقطع الصلوة الذي هو محذور واما حديث
البقاء الى القطع اعاده فانه لو لا القطع لا يرتفع اعتبار الاتصال والحاصل
ان الانصراف والاشتغال عما يرفع هيئة الصلوة وينافي حقيقتها يوجب في صورة
لا يجتمع مع ما هو معتبر فيها من الوحدة في الركعات اذا انفصلت استحال
جعلها صلوة واحدة وهذا هو الذي اشار اليه في المختلف في البرهان وكيف
يمكن ان يتوهم انه مصادرة وفي التذكرة لو تلبس المبطون وصاحب السلس
او الريح بالصلوة ثم فجأه الحدث فان كان مستمرا فالوجه عندي الاستمرار لانها
طهارة ضرورية كالمستحاضة وان كان يمكنه التحفظ استأنف الطهارة والصلوة وقيل

في المبطون لكان الحدث مستمراً فيتطهر ويبني على صلوته لقول الباقر عليه السلام صاحب البطن
الغالب يتوضأ ثم يرجع في صلوته فيتم ما بقي ويحمل ما نقي من الزائد بدلاً من الركعة
الواحدة انتهى قوله لانها طهارة ضرورية اشارة الى ان الوضوء المجامع للحدث
مرتبة من التأثير في الطهارة ضعيفة يكتفى بها عند الضرورة كالتيمم فلا مقتضى
للقطع لعدم الانقطاع ولا ينافي هذا اختصاص كل صلوة بوضوء والجمع بين
الصلوتين بوضوء واحد على القولين والمبادرة الى الصلوة وعدم جواز الفعل
المعتد به فان رعاية التخفيف في صورة الامكان لا يستلزم جواز قطع الصلوة
والفصل بما ينافيها واما ما ذكره من الحمل فهو مناف لما هو صريح رواية
فضل لتقييد الحكم فيه بعدم نقض الصلوة متعمداً واصرح منه رواية الفضيل
لقوله ثم ينصرف الى مصلاه الذي كان فيه فيبني على صلوته من الموضع
الذي خرج منه لحاجته ما لم ينقض الصلوة بالكلام مع ان المفروض
في السؤال عروض الحاجة الى الانصراف في الركعة الاولى او الثانية او الثالثة
او الرابعة فكيف يحمل على الانصراف بعد الفراغ واما الايراد الاخر وهو
ان تشبيهه بالسلس ينافي ما ثبت من وجوب اعادة الصلوة ففيه ان صريح
ما في كتب الشيخ التسوية بين الاحداث في الحكم وظهر بما ذكرنا من ان هذه الطهارة
طهارة عذرية انه يجب اختيار زمان الفترة التي تسع الصلوة ان كان له
هذا المقدار وان لم يمكن الا من اقل ما يكتفى به من الصلوة حال الاضطرار
فيسقط السورة ويكتفى بتسبيحة في الاخيرتين وفي الركوع والسجود الامر
اوضح فان الطهارة اهم من غيرها في الصلوة كما انه لا اشكال في وجوب رعاية
زمان يخف فيه الحدث وكذا لا اشكال في وجوب التحفظ عن سراية النجاسة
بان يجعل ذكره في كيس او غيره كما في المستحاضة وبه وردت الروايات بل
لو تمكن من التطهير في الاثناء بحيث لا ينافي صورة الصلوة وجب فهذا اقرب
مما حمل عليه آية الله قدس سره ما عن الباقر عليه السلام فان الظاهر ان المراد بالوضوء في
المبطون وما احتملناه من التوضأ لكل صلوة وان كان مقتضى القواعد
الاختصاص في مخالفة الاصول على المتيقن الا ان الذي يظهر من صريح صحيح
حريز بن عبد الله الجمع بين الصلوتين الظهر والعصر ويجعل العصر باذان واقا
متين ويؤخر المغرب ويعجل العشاء باذان واقامتين ويفعل ذلك في الصبح

في الصبح وفي المختلف بعد ما ذكر هذه الصحيحة قال وهو يشعر بجواز الجمع بين الظهر
والعصر خاصة وبين المغرب والعشاء خاصة دون باقي الصلوة وهذا
هو اختياره في كتاب منتهى المطلب انتهى وفيه ما ترى من عدم الاشعار بالا
ختصاص وانما المذكور هو المثال الواضح للجمع فالرواية كالصريحة في عدم الا
ختصاص وقال قبل ذلك للشيخ رحمه الله قولان في صاحب السلس احدهما وجوب تجديد
الوضوء لكل صلوة فريضة ولا يجوز له ان يجمع بين صلوتي فرض بوضوء واحد
ذكره في الخلاف والثاني انه لا يجب عليه ذلك بل يجوز له ان يجمع بين صلوات
كثيرة بوضوء واحد اختاره في المبسوط فالوجه الاول لنا قوله تعالى اذا قمتم الى
الصلوة فاغسلوا وهو عام خرج منه من لا يحدث لم يبق الباقي على العموم ولان
الاحتياط يقتضي ذلك فانه محدث والحدث وان لم يرتفع لاجل الضرورة فلا يسقط
عنه وجوب الوضوء كالمستحاضة وعدمه في حق صاحب السلس مع الاجتماع ان
والاول حق والثاني باطل بيان الثاني ان خروج الحدث المتكرر اما ان يقتضي
ايجاب الطهارة المتكررة او لا فان اقتضى وجب عدم التكرير في حق المستحاضة
عملاً بالاصل وهو براءة الذمة السالم عن معارضة كون الخروج المتكرر موجباً احتج
الشيخ رحمه الله بان الاصل براءة الذمة وحمله على المستحاضة قياس ونحن لا نقول به والجواب
ان البراءة الاصلية معارضة بدليل الاحتياط فيبقى ما ذكرناه من الادلة سالماً عن
المعارض انتهى وفيه ما لا يخفى فان الآية الشريفة لا تفيد الا اعتبار الطهارة في
الصلوة وليس مفادها تكليفاً فلا معنى للتمسك بعمومها على عدم وجوب الوضوء
على المتطهر بعد تخصيصها بل انما هو من اجل ان المقصود من الوضوء انما هو اثره
المفروض حصوله واما الاحتياط فلا معنى له فان الوضوء لا يحصل الا لرفع الحدث
او تحصيل الطهارة ولو لم يكن له تأثير اصلاً لم يبق لوجوبه معنى واما المستحاضة
فلعل في حدثها شدة توجب التضييق بخلاف المقام فالقياس مع الفارق ولا
منافاة بين وجوب التكرير في المستحاضة وعدمه في المقام كما صرح به بعض الاعاظم
قدس سره وما ذكره من الاستدلال غريب فان خروج الحدث المتكرر يقتضي التكرار اذا
كان من القوة في رتبة الاستحاضة دون ما لم يبلغ هذه المرتبة كالبول والغائط
والريح والكاشف عن الاختلاف هو الشرع الا ترى ان الاستحاضة في بعض افرادها
لا يكتفى فيها بالوضوء بل ربما يوجب فيها تكرار الغسل غيبة في الشرع مع ان ما دل

على الاكتفاء بوضوء واحد لصلوتين في المسلوس نص وما في المستحاضة ظاهر
في عدم الاكتفاء فلعله في صورة عدم الجمع فان كل صلوة تتوقف على وضوء غاية
الامر ان الجمع موجب للاكتفاء ويمكن ان يكون الحكم على وجه الاستحباب فلو ثبت
ان المستحاضة بالنسبة الى المسلوس كالمبطون بالنسبة اليه يحكم في المستحاضة ايضا
بالاكتفاء في صورة الجمع ولكن احتمال الاختلاف في الاستحاضة والاحداث الثلثة قائم
فلا دليل على الاكتفاء منها فلا حاجة الى دلالة الرواية على وجوب الوضوء لكل
صلوة ويكفي الاصل فان الحدث لا يرتفع بهذا الوضوء وانما ثبت الاكتفاء بالنسبة الى
صلوة واحدة وهذا هو الاصل والعمدة في هذا الباب والا فالروايات الواردة
فيها ليست ناظرة الى صورة الجمع فلا تعرض فيها للحكم وكون كل صلوة مقتضية للوضوء
المستفاد منها لا ينافي السقوط في صورة الجمع بيان ذلك ان من استمر به الحدث
لا سبيل له الى رفعه واكتفى الشارع فيه بالتخفيف على ما عرفت والوضوء الواحد
انما كان كافيا للغايات عديدة من حيث حصول الغرض به وهو رفع الحدث
وتحصيل الطهارة الاختيارية وهذا الوضوء المجامع للحدث ضعيف الاثر
وكلما ازداد الحدث ازداد ضعفا كما هو قضية المضادة وحيث ان الميسور
لا يسقط بالمعسور فيجب اتصال الوضوء بالصلوة مع الامكان والفصل
بصلوة اخرى بحسب الاصل غير جائز وهكذا الحال في كل صلوة فوجوب
الوضوء متصلا بالصلوة ثابت اقتضاء في كل صلوة من استمر به الحدث من
غير فرق بين المسلوس والمبطون وبين المستحاضة ويرجع هذا الحكم الى ان هذا
الوضوء لا يرفع الحدث وهكذا الحكم الاقتضائي لا ينافي ثبوت العفو في الفصل
بفريضة مع اقامتها فانه حكم ثانوي ثبت على سبيل العفو والاكتفاء وان شئت
قلت هذا تخصيص للعام فلو دل دليل على جواز الجمع بين الفريضتين بوضوء
واحد لم يعارضه ما دل على وجوب الوضوء لكل فريضة فان كلا من الدليلين
ناظر الى غير ما ينظر اليه الدليل الاخر فمقتضى النظر الجليل القول بجواز الجمع
في المستحاضة ايضا حيث ان الاستحاضة ايضا حدث اصغر اذا كانت
قليلة وقد دل الدليل على هذا الحكم في المسلوس المساوي لها كما التزموا
به في المبطون وانما لا نلتزم من جهة الاختلاف فالمحتمل بل المستظهر من اعتبار
الغسل في بعض مراتب الاستحاضة مع الاتفاق في الحقيقة احتمال الشدة في

في القليلة قائم بالنسبة الى الثلثة او بالجملة فالرواية ليست ناظرة الى صورة
الجمع فلا تدل على عدم جوازه وقد يتوهم ان الاستمرار يخرج الحدث عن كونه حدثا
ومقتضاه ارتفاع الحدث بالوضوء المجامع لاستمراره وهو بديهي الفساد
لما عرفت من انه يكفي في كونه حدثا احد الامرين احدهما الخروج عن المخرج
الطبيعي والاخر كون الخروج طبيعيا والانقطاع والتمكن من التحفظ كسائر الملفا
ذات الاجنبية ليس مما يوجب اختلاف الحقيقة ومن المعلوم ان الحكم انما
اختلف للعذر وليس الا لعدم صلوح استمرار الحدث لحدوث عنوان اخر
فان الاستمرار ليس الا تكرر الوقوع لعدم القدرة على التحفظ في الطهر
بالاسناد الى سماعة سألته عن رجل اخذه تقطير من فرجه اما دم او غيره
قال فليصنع خريطة وليتوضأ وليصل فانما ذلك بلاء ابتلي به فلا يعيدن
الا من الحدث الذي يتوضأ منه وهو يوهم ان ما كان بلاء لا يتوضأ
منه ولكن المراد ان العفو ثبت من جهة النجاسة عن البلاء فيكفي التحفظ
عن السراية بوضع الخريطة ولكن ما كان على مقتضى الطبيعة يجب عليه التطهير
منه ويجب عنده الوضوء ومحصله دوران العفو عن تجديد الوضوء مدار
العفو عن النجاسة وهذا يدل على ما في المبسوط كما لا يخفى لكن لا يكاد يلتزم
بمقتضاه احد على اطلاقه بل ينافي ما عن حريز فان وجوب الجمع بمعنى عدم
اعتبار الوضوء الا بهذا المقدار من الفصل الا بلا ثم هذا الاطلاق الآن يحمل
على الاستحباب ولا اظن ان رواية سماعة تبلغ هذا المبلغ وحيث قلنا
بالاكتفاء بوضوء واحد في صورة الجمع فهل يجوز الفصل بجميع لواحق الصلوة
من اللواحق التعقيب وغيرها ام لا وان اوجب تأخير الثانية الى اخر وقت
الفضيلة او الاجزاء او لا يجوز الا الفصل بالاقامة فالمتراءى من الرواية الاخيرة
المنع من الاذان بل الاقتصار على الاقامة ولو جاز غيرها لم يكن وجه للا
قتصار عليها والتحقيق خلاف ذلك فان الجمع مسقط للاذان فانه انما
شرع للاعلام بالصلوة واما مع الاشتغال بها وعدم التفريق فلا وجه
للاذان وان كان دوريا هذا هو السر في السقوط في المواضع المعلومة فانه
مستند الى الجمع المقابل للتفريق والحاصل ان التفريق كان راجحا في زمان النبي
ص حيث ان البدء المندوب يستلزم ذلك باعتبار انفصال اول الوقت

فضيلة كل فريضة عن اول وقت فضيلة صاحبتها فلهذا كان صلى الله عليه وآله مواظباً على التفريق
بين الصلوات حتى ان هذا من الشعار الضرورية للنبي صلى الله عليه وآله وحيث اتفق منه
الجمع ترك الاذان الثاني والمستفاد من اخبار اهل العصمة عليهم السلام استحباب
المبادرة بعد دخول وقت الثانية بدخول وقت الاولى وان المانع عن التعجيل
بالثانية انما هو الترتيب واستفدنا من مجموع الاخبار ان ما كان من الشعائر
من قبيل صلوة الجمعة يختص به زمان الحضور وانه من اثار سلطان النبي
صلى الله عليه وآله وخلفائه عليهم السلام وبالجملة فالاقتصار على الاقامة انما هو بالنسبة الى
الاذان بمعنى ان المصلي من هذين الفعلين لا ياتي الا بالاقامة فانه مقتضى
الجمع لان الفصل بغير الفريضة مما يتعلق بها غير جائز في الرواية ساكتة
عنه نفياً واثباتاً ومقتضى الاصل عدم الجواز الا ان جواز الاقامة يكشف
عن عدم التضيق فلا يبعد جواز جميع ما يتعلق بالصلوات واما الرواتب
فلا يجوز لها مطلقاً لبقاء الحدث حقيقة ولا اضطرار اليها فلا وجه
للحكم بالصحة وعلى هذا التقدير لا اجتزاء فيها بما اجتزء في الفريضة فلا يجوز
الفصل بها بين الفريضتين فان النوافل وظائف للاوقات كالفرائض غاية
الامر مشاركتها لها في الوقت فتقديم بعض الرواتب على بعض الفرائض
انما هو من جهة التحفظ على وقت فضيلتها على ما بيناه في كتاب
الصلوة والظاهر ان الفصل بالفريضة يختص بالجواز لا المقدار من
الزمان وان اشتغل بغيرها ام لم يشتغل اصلاً فانه القدر المعلوم وعلى
القول بجواز الفصل بجميع ما يتعلق بالفريضة تبعاً لها فهل يجب التحفظ
على عدم الفصل الطويل بحيث لا يتحقق عنوان تاخير المقدم عن اول
وقته وتقديم المؤخر له وقت الفضيلة ام لا ظاهر الرواية ذلك وظهر
مما مر ان المتوضي لو استمر به بعد الوضوء الحدث لا يجب عليه التجديد
لما ابتلي به فان وقوع الوضوء بعد الحدث انما يعتبر حيث يزيله واما في
المقام فالمقصود من الوضوء ليس الا اثر ضعيف لا ينافيه الحدث ولا
يختلف الحال باختلاف السبق واللحوق فكما لا يضره هذا الحدث حيث
يقارنه او يقع بعده فان المفروض استمراره اذا وقع بعد هذه الحالة اي حالة
الابتلاء فكذا اذا وقع قبل الابتلاء نعم يعتبر في جميع الاحوال عدم الفصل

الفصل الطويل مع قطع النظر عن رعاية ساعة والحاصل انه لا بد لمن استمر به الحدث
من وضوء لو وقع قبل هذه الحالة او بعدها فان الامر بالوضوء لا يدل على ان
المحدث لا بد له من وضوء وان استمر به الحدث واما وجوبه على المتوضي فلا بل
لا معنى له بعد ما عرفت انه امر وضعي مرجعه الى اعتبار الطهارة في الصلوة مع
امكان حصولها في الجملة مع استمرار ما يضادها وهو الحدث فان المفروض
من انه متوضي كما انه في غيره من ذوي الاعذار لا يجب الوضوء للصلوة بالنسبة الى المتطهر
ولا يعقل مثل هذا التعبد حيث انه مرجعه الى ان الحدث المقارن موجب لسلب الطهارة
فان المفروض عدم الاختلاف الا من جهة الهيئة وظهر مما حققنا ان ما تتبع الشرع
انما هو اعذار من دام به الحدث واما عدم تاثيره فلا بل نقول انه امر غير معقول
فان استمرار الخروج انما يؤكد السبب لا يصلح لاسقاطه من التاثير فانه زيادة
في الوجود والا لترتب عدم المعلول على وجود العلة واجتمع النقيضان في قوله
فانما ذلك بلاء ابتلي به ان لم دلالة على انه اعتبار صرف فانه عبارة اخرى عما
في رواية اخرى من ان ما غلب الله عليه فهو اولى بالعذر فانه على ما في بعض
الروايات باب يفتح به الف باب والمعنى انه انما كان من امر الله فبان يكون عذراً
اولى فان الله غالب على امره والعبد بمعزل عنه فسقوط التطهير عن الخبث في
المخرج في عرضه مع التحفظ حيث اتفق التعدي وعدم وجوب الازالة ازيد
من مرة في اليوم كما في بعض الروايات وعن الحدث ما دام العذر الا انما
كان على المعتاد انما هو لكونه عذراً والاعذار انما هو تصرف في مرحلة امتثال
التكاليف مع ابقاء الحكم على ما كان عليه والا لم يكن اعذاراً وهذا خلف
وحيث انها شرط في الصلوة فلا بد من احرازها ولو بالاصل بان يعلم بالسبب
كالوضوء ولا يعلم بالمانع او يعلم بالسبب ولا يعلم بالمزيل فان من المعلوم
عند اهل الصناعة وحذاق الفن ان الاصل عدم المانع والرافع والقاطع
والرافع والمزيل اي الاصل عدمها ويختلف عنوانه باختلاف خصوصيات
الموارد على هذا المنوال مع وحدة الحقيقة والذات وبعبارة اخرى
حيث علم تحقق المقتضي لشيء فلا يعتنى باحتمال ما يحول بينه وبين مقتضاه اذا
كان حكماً صرفاً الا ما كان معلولاً واثراً خارجاً وامراً متاصلاً فان الاصل
دافع لا مثبت والاثبات من شان الدليل وهذا الاقتضاء اما في الاسباب

بالنسبة الى المسببات الاعتبارية كالوضوء بالنسبة الى الطهارة التى هى اعتبارية محضة
وحكم تعبدى صرف واما فى كل من الوجود والعدم بالنسبة الى نقيضه فحيث
علمنا بالوضوء وشككنا فى اقترانه حال تحققه فى الخارج بالحدث فالاصل عدمه
فالاثر وان كان مشكوكا فى حدوثه الا انه يثبت بدفع المانع بالاصل عن
سببه الذى هو الوضوء بالاصل كالحكم بترتب علقة الزوجية على قصد النكاح
بحيث كون الزوجية رضيعة او حليلة للاب فان الاثر وان كان مشكوك
الحصول والاصل عدمه الا ان اصالة عدم المانع للسببية جارية فيثبت وتترتب
عليه مقتضاه ولا يبقى مجال لاصالة عدمه وان كان مشكوك الحدوث
فان العلم بوجود المقتضى يكفى فى اثبات مقتضاه الا ان يكون اثرا خارجيا كا
ذهاق الزوج الثابت باستصحاب الحيوة فيمن قد نصفين لاثبات القتل وكذا
حيث علمنا بوجود شىء او عدمه فى الخارج فلا نعتد باحتمال نقيضه الذى هو
رافعه فانه لا مقدار من الرفع يكفى فى جريان هذا الاصل فالعدم وان لم يكن
شيئا يرتفع بالوجود تحقيقا الا ان هذا الاصل يجرى فيما يعم الرفع بهذا المعنى
على ما حققناه فى رسالتنا المعمولة فى الاستصحاب بما لا مزيد عليه والحاصل
ان الشرط امر وجودى يؤثر فى الشىء باتصال اثر السبب اليه والمانع امر وجودى
يحول بين السبب والمسبب فمع الشك فالاصل فالاصل فى كل منهما العدم بمعنى
ان الممكن لو خلى وطبعه فهو معدوم فالحكم بوجود كل من الشرط والمانع يتوقف
على احد امرين احدهما العلم بسببه مع الشك فى الرافع والثانى العلم بتحققه
مع الشك فى نقيضه فمع الشك لا يحكم بالطهارة الا اذا علم بالوضوء مع الشك
فى الحدث او العلم بالطهارة فى زمان مع الشك فى زوالها بعد ما تحقق
واعتبار العلم بالحدوث قد اشتهر فى هذه الازمنة حتى انهم زعموا ان
الاستصحاب لا معنى له الا الاخذ بالحالة السابقة الا انا حققنا فى الرسالة
انه عبارة عن التعويل على الاقتضاء وعدم الاعتناء باحتمال المزيل وانه
اصل عقلائى بل ضرورى جبلت عليه طبايع كافة الحشار وكيف كان فمع
العلم بتحقق احد الامرين والشك فى نقيضه فلا اشكال واما مع العلم بهما
والشك فى السابق او السبق فالتحقيق الاخذ بما علم تاريخه واستصحابه
ومع الجهل فالواجب الاخذ بضد الحالة السابقة على الحالتين ان علم بها

بها والا فالمرجع اصل سابق على هذا الاصل هذا هو الحق فى الشك فى
التقدم والتأخر على وجه كلى وفى خصوص المقام لا بد اولا من اثبات ان
الطهارة المسببة عن الوضوء وفتهمه امر وجودى اعتبرت شرطا فى
صحة الصلوة زائدا على كون الحدث وجوديا مانعا عنها بل وظيفة هذا
الفن انما هو اثبات الصغرى واما الاصل فلا يتضح الا بافراد بالبحث
فى الاصول وقد حققناه بما لا مزيد عليه فنقول ان كونه وجوديا يعرف
عن التعبير عن الاحداث بالنواقض والحكم بانتقاض الوضوء بها فانه
شايع فى الاخبار ومن المعلوم ان النقض ضد الابرام ولو لم يكن للوضوء
اثر وجودى لم يمكن الحكم عليه بالبقاء فضلا عن ان يتصف بالابرام وتوضيح
ذلك ان الوضوء من حيث انه فعل وحركة امر غير قار الذات لا يعقل
اجتماع اجزائه فى الوجود فكيف بقاء المجموع فى زمانين ومن حيث انه
فى المحل وهو البلل الذى لا يترتب عليه حكم يدور مداره ولا يتصف بالابرام
او النقض باعتباره وكذا من حيث انه مزيل للقذارة المعبر عنها بالحدث فان
العدم لا يتصف بالابرام والنقض فانهما نحوان من الوجود خصوصا التام
ولهذا ليس تنجس ما يطهر بالغسل نقضا للغسل فليس هذا التعبير الا باعتبار
ان للوضوء اثرا وجوديا ينتزع من مجموع الغسلتين والمسحتين يبقى وان
زال الفعل كالعلقة الحاصلة من العقود كالبيعة والذمة والامان والبيع
واخوته فان العلقة هى التى يعبر عنها بالعقد باعتبار وصل الحبل بالحبل
والعقدة قال الله تعالى الذى بيده عقدة النكاح وبهذا الاعتبار يتصف
بالحل والفسخ الا بالايجاب وينقسم الى لازم وجائز لاختلاف حال العقد
بالصلوح للحل والعدم وهذا المعنى هو المصحح لتعلق حق الخيار فيما
كانت العقدة مقتضية لعدم الانحلال مع امكان وجود المزيل كما هو
الحال فى البيع ولهذا لا يعقل فى العقود الاذنية ولا ينحل كالصدقة
على ما حققنا فى محله وبالجملة انما تختلف هذه الحالات باختلاف
حال هذا الموضوع ولو لم يكن هناك الا الصيغة الزائلة قطعا لم
يكن للفسخ موضوع ولا للاقالة والاقرار معنى مع ان الكلام لا يعقل
اتصافه بهذه الاوصاف التى هى من خواص المعانى فهذا الامر الوجودى

باعتبار هو الذى باعتباره شرع التجديد فانّ الازالة بعد الزوال محال
التجديد انما تتصور فى الموجود بل التعبير عنه بالنور الذى هو اظهر الا
شيآء فى كونه وجوديا ايضا كاشف عن هذا المعنى فالطهارة بهآء وجمال
يعبر عنهما بالنزاهة وكونه نورا على نور اظهر فانه وجودى لا انضاح كونه شبيه
به من هذا القبيل وتشريع الغسل لغير الحدث للجمعة و القدوم والزيارة وغيرها
ايضا لهذا الاعتبار وهذا بعض ما يدل على ان لهذه الاسباب اثارا وجودية
ايضا واما اعتباره فى صحة الصلوة فيظهر من الاخبار الدالة على علة التشريع
ففى العلل جاء نفر من اليهود الى رسول الله صم فسئلوه عن مسائل وكان فيما
اخبرنا يا محمد صم لاىّ علة توضا هذه الجوارح الاربع وهى انظف المواضع
فى الجسد فقال النبى صم لما ان وسوس الشيطان الى آدم عم دنا من
الشجرة و نظر اليها فذهب ماء وجهه ثم قال و مشى اليها وهى اول قدم
مشت الى الخطيئة ثم تناول بيده منها ما عليها و اكل فتطاير الحلى والحلل
عن جسده فوضع آدم عم يده على ام راسه و بكى فلما تاب فرض الله عليه
وعلى ذريته تطهير هذه الجوارح الاربع فامر الله تع بغسل الوجه لما نظر
الى الشجرة وامره بغسل اليدين الى المرفقين لما تناول بهما وامره بمسح الراس
لما وضع يده على ام راسه وامره بمسح القدمين لما مشى بهما الى الخطيئة ورواه
فى الفقيه كذلك و فى المجالس وزاد فقال ثم سنّ على امتى المضمضة لتنقى القلب من
الحرام والاستنشاق لتحرم عليهم رائحة النار
وتنتهما قال يا محمد فما جزاء عاملها فقال النبى صم اول ما يمس الماء يتباعد عنه الشيطان
فاذا تمضمض نوّر الله تع قلبه ولسانه بالحكمة واذا استنشق امنه الله تعالى من
النار و رزقه رائحة الجنة واذا غسل وجهه بيّض الله وجهه يوم تبيض فيه وجوه
وتسود فيه وجوه واذا غسل ساعديه حرم الله عليه اغلال النار واذا مسح راسه
مسح الله تع عنه سيئاته واذا مسح قدميه اجازه على الصراط يوم تزل فيه الاقدام
وقد تظافرت الاخبار الدالة على هذا المعنى و يظهر منها ان تطهير المقصود من
الوضوء للصلوة انما هو ما يحدث النظارة والبهاء فان صادف ذنبا اذهب
والا فقد احدث نظارة بتهيئة حال الصلوة فعن ابى عبد الله عم ان رسول الله صم
قال لما اسرى بى الى السماء اوحى الله تع الى يا محمد صم ادن من صاد فاغسل مساجدك

مساجدك و طهرها وصل لربك فدنا رسول الله صم من صاد وهو ماء يسيل
من ساق العرش الايمن فتلقى رسول الله صم الماء بيده اليمنى فمن اجل ذلك
صار الوضوء باليمين ثم اوحى الله تع الى ان اغسل وجهك فانك تنظر الى عظمتى
ثم اغسل ذراعيك اليمنى واليسرى فانك تلقى بيديك كلامى ثم امسح راسك بفضل
ما بقى فى يديك من الماء و رجليك الى كعبيك فانى ابارك عليك واو
طئك موطئا لم يطأه احد غيرك فهذا التطهير الذى امر به رسول الله صم لم يكن لحدث
ولا لازالة الذنوب بل انما كان لاحداث النور المعبر عنها فى المقام بالطهارة
والحاصل ان تطهير الذنوب اقتصر عليه فى هذه الاخبار لتشريع الوضوء
لا ارتباط له بالحدث ومن المعلوم ان تشريعه للصلوة اما لرفع الحدث
واما لاحداث النظارة لا لمجرد ازالة الذنوب فلابد ان يرجع ازالة الذنوب
الى احدهما وازالة الحدث ليس من ازالة الذنوب فى شىء ولكن احداث
النور يذهب الذنوب اذا صادفها لما بينهما من التنافى فان الذنب يوجب
الظلمة ولا منافاة بين كون المقصود التطهير من الذنوب الموجودة فعلا
فى المتوضى وبين ان يكون المقصود احداث النظارة المضادة للظلمة الحاصلة
من الذنوب وكون ذنب آدم علة للوضوء لاولاده ولذا الوضوء من صاد
لا ينافى الامر هذه الجهة وفى بعض الروايات انه ان قال فى اول وضوئه
بسم الله الرحمن الرحيم طهرت اعضاؤه كلها من الذنوب فالطهارة
الحاصلة من التسمية ليست عن الحدث وعن الذنب من حيث هو كذلك ليس
مقدمة للصلوة باعثة لتشريع الوضوء والحاصل ان المقصود من الوضوء
معنى ينطبق على التطهير من الذنوب لا انه هو المقصود والا لكان غيره من
العبادات اولى بذلك بل التوبة هى المذهبة لها مع انها ليست شرطا
بل الصلوة هى الطهارة بهذا المعنى كما يظهر من حكمة تشريعها فى الاوقات
الخمسة فعن ابى عبد الله عم عن ابى جعفر عم قال قال رسول الله صم لو
كان على باب دار احدكم نهر و اغتسل فى كل يوم منه خمس مرات اكان
يبقى فى جسده شىء من الدرن قلت لا قال فان مثل الصلوة كمثل النهر
الجارى كلما صلى صلوة كفرت ما بينهما من الذنوب وعن ابى عبد الله
عم قال لما اهبط آدم عم من الجنة ظهرت به شامة سوداء من قرنه الى قدمه

فطال حزنه وبكاؤه على ما ظهر به فاتاه جبرئيل عم فقال ما يبكيك يا ادم عم فقال
من هذه الشامة التي ظهرت بي قال قم يا آدم عم فصلّ فهذا وقت الصلوة الاولى
فقام وصلى وانحطت الشامة الى عنقه فجاءه في الصلوة الثانية فقال يا ادم
قم وصل فهذا وقت الصلوة الثانية فقام وصلى فانحطت الشامة الى سرته فجاءه
في الصلوة الثالثة فقال يا ادم قم وصل فهذا وقت الصلوة الثالثة فقام
وصلى فانحطت الشامة الى ركبتيه فجاءه في الصلوة الرابعة فقال يا آدم قم وصل
فهذا وقت الصلوة الرابعة فقام وصلى فانحطت الشامة الى قدميه فجاءه
في الصلوة الخامسة فقال يا ادم قم وصل فهذا وقت الصلوة الخامسة فخرج
فحمد الله واثنى عليه فقال جبرئيل يا ادم عم مثل ولدك في هذه الصلوة كمثلك
في هذه الشامة من صلى من ولدك في كل يوم وليلة خمس صلوات خرج
من ذنوبه كما خرجت من هذه الشامة والحاصل ان الصلوة هي الطهارة
بهذا المعنى والوضوء الذي جعلت مقدمة للتطهر طهارة بمعنى آخر وهو
الذي ظهر من الاخبار من انه امر يحدث في الشخص يناسب قيامه بين يدي
الله تعم والاقبال اليه والابتهال والخضوع له وليس الا ما يعبر عنه بالنور
والبهاء والنزاهة وعن امير المومنين عم في عهده الى محمد بن ابي بكر واعلم
ان الوضوء نصف الايمان ومن المعلوم ان زوال الحدث ليس بهذه المثابة
ومن تفسير الامام عم مفتاح الصلوة الوضوء وتحريمها التكبير وتحليلها عـ الطهور بدل
التسليم ولا يقبل الله صلوة بغير طهور ولا صدقة من غلول وان اعظم
طهور الصلوة الذي لا يقبل الصلوة الا به ولا شيئا من الطاعات مع
فقده موالاة محمد صم لانه سيد المرسلين وموالاة علي عم بانه سيد الوصيين
وموالاة اوليائهما ومعاداة اعدائهما وهو حديث طويل يشتمل على
شواهد ما ذكرت فكونها مفتاحا ظاهر فيما ذكرناه فان التكبير قائم
افتتاح وكونها مفتاحا باعتبار انه شروع في الصلوة باعتبار الاتصاف
بما هو المحبوب عند القيام بين يديه وكونه ثلث الصلوة كما في بعض
الروايات انما هو بهذا الاعتبار والا فزوال المانع ليس من العلة في شيء
وجعله من قبيل الايمان من اقوى الشواهد فان كون الايمان طهارة

طهارة ليس باعتبار ازالة شيء بل باعتبار تحصيل بهاء وجمال ونزاهة ونور كما
لا يخفى والحاصل ان التامل في الاخبار توجب القطع بان الاصل والعمدة في الوضوء
انما هو تحصيل حالة وجودية تتوقف عليها صحة الصلوة وانما اشرت الى بعض
مطلعا لبعض ما يستفاد منه هذا المعنى والحكم بخصوصه كفانا مؤنة الاستدلال لان الكل
على ذلك بحيث قد تحقق انها شرط فلا مجال للتامل في الحكم واما العمومات فهي
عن هذا المقام بمراحل لان غاية ما تدل عليه توقف الصلوة عليها وهو اعم
من كونها شرطا فقوله عم اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة
ولا صلوة الا بطهور وغيرهما لا دلالة لهما الا على ان الطهارة لا بد
منها في الصلوة واحتمال كونها من جهة عدم خلو الشخص من الحدث
الواجب ازالته يكفي عدم دلالتها على الشرطية واما الاية الشريفة فمدلولها
حكم وضعي وهو توقف الصلوة على ما يترتب على الوضوء وضعا من غير تعرض
لهذه الجهة وحيث ثبت كونها وجوديا معتبرا في صحة الصلوة فلا مناص
عن العلم بها او بما بمنزلته فمن علم بكل من الحدث والطهارة لا يعلم السابق منهما
فان علم تاريخ احدهما استصحب لان ذلك الزمان المعين لا يجري فيه اصل
عدم ما علم بوقوعه فيه بعده في الاصل بالنسبة الى الاخر وكما ينفي ذلك الاخر عن
ذلك الزمان كذلك ينفي عن غيره من الازمنة والعلم بوقوع الحادث الآخر في
نفسه من كل جزء من اجزاء الزمان بالخصوص ولهذا ينفي كل من التقدم
والتاخر والتقارن بالاصل فان هذا المجهول المعلوم لا اثر له فالعلم كالجهل
فمن علم بانه توضأ اول الزوال علم بوقوع حدث منه ولا يعلم انه كان مقدما
عليه مرتفعا به او مقارنا او بعده مانعا من تاثيره او مؤخرا عنه مبطلا له رافعا لاثره
فالمعلوم له اجمالا انه وقع منه ما لا يعلم تاثيره ولا اثر لهذا العلم والاصل عدم
وقوع الحدث في اول الزمان وفيما بعده ولا يعارض بان الاصل عدم تقدمه
على الوضوء وعدم وقوعه فيما قبل الزوال فان المراد بالاصل انتفاء جميع الا
ثار الخاصة المترتبة على وقوع الحادث في كل زمان مخصوص ينفى بالاصل
كما ان اثر كل من التقدم والتاخر والتقارن ينفى بالاصل فان مثل هذا العلم
الاجمالي من قبيل العلم اجمالا باحد النقيضين فان مرجع العلم بان الحدث اما
صادف او مصادف او لا ان الحدث اثر او ما اثر ومن المعلوم ان العلم اجمالا

بان الوضوء منتقض او غير منتقض حاصل لكل شاك ومع ذلك فهو شاك جاهل
والسر فيه ان القدر المشترك المعلوم لا اثر له والخصوصيات مجهولة راساً فالحكم
في الوضوء والطهارة وهذا بخلاف ما يعلم بكل منهما من غير ان يعلم بتاريخ احدهما
فانهما في مرتبة واحدة من الانكشاف ولا اثر لسلب الخصوصيات لعدم ثبوت شيء
منهما في زمان خاص كي يختص الاخر بسلبه عنه وهكذا الحكم في المتوارثين الذين
علم بموتهما او باسلام احدهما مع العلم بموت الاخر فيما علم تاريخ عقد احد
من الوليين او الوكيلين او غير ذلك مما لا تتناهى من الفروع اما اذا جهل
التاريخ فان علم بالحالة السابقة على الحالتين كما اذا علم بوقوع حدث وطهارة
بعد الزوال ويعلم بانه قبل الزوال متطهر فاما يعلم بالاثر بان يكون عالماً
بانه صار متطهراً او محدثاً بعد الزوال ولا يعلم بالتقدم والتاخر ولا شك
في انتقاض الطهارة السابقة بالحدث كما انه لا يشك في ارتفاع الحدث
بالوضوء ومع ذلك يحتمل وضوء اخر بعد هذا الحدث فيحتمل بطرو ضده
الحالة السابقة وتبدل الضد بالمثل ولا يعلم بتبدل اخر فياخذ بالحالة
السابقة على الحالتين ويستصحبها العلم بعدد ثم مثلها بعد زوالها
مع الشك في المزيل واما ان لا يعلم بالاثر بل انما يعلم بالسبب وهو وجود
شيء من الطرفين والوضوء وان لم يؤثر بان يقع عقيب مثله فان الوضوء
بعد الوضوء كالحدث بعد الحدث لا يؤثر ازالة هذا ما نحن فيه فحينئذ يعلم
بزوال الحالة السابقة فان الوضوء ان وقع عقيب الطهارة فهو محدث
لان الحدث اثر فيهما معاً وان وقع الحدث قبل الوضوء فهو وان كان متطهراً
وارتفاع الا انه علم به بتبدل الطهارة بالحدث ولا يعلم بارتفاع الحدث
بطهارة اخرى فيستصحب ضد الحالة السابقة على الحالتين واما اذا
لم يعلم الا بوقوع الامرين فهو لا متطهر ولا محدث فان كلا منهما وجودي
والاصل عدمه والعلم اجمالا بوقوع كل منهما مع الجهل بالسابق لا اثر له
فان الشك في الوصف ليس من جهة الشك في الحدوث بل انما هو من جهة عدم
المعرفة باللاحق من الحادثين والعلم بالحدوث لا يرفع هذا الشك
ولا اصل يعرف به اللاحق من السابق فلا مزيل للشك فظهر سر ما اشتهر من
ان من علم الطهارة والحدث ولم يعلم السابق منهما تطهر وانه ليس على الطهارة

اطلاقه وقد خرجنا حققنا على كثير فاكثروا من المناقشات التي تندفع بالتامل
فيما اشرنا اليه والوقت اشرف من ان يضيع في التعرض لها وحيث شك في شيء
مما يعتبر في الوضوء او غيره من الطهارات جزء كان او شرطاً قبل الفراغ من
مجموع العمل اعاد لوجوب تحصيل العلم بالشرط المتوقف عليه واما بعد
فلا يعتد بهذا الشك للاخبار الدالة على عدم الاعتداد بالشك بعد
الفراغ وفي المقام ابحاث فصلنا القول فيه في رسالتنا في الاستصحاب
ونشير اليها اجمالاً منها انه لا يعتبر في هذا الاصل الا الفراغ والمضي اذا علم ا
لشروع فيه والمراد بالفراغ الانصراف عن العمل بعد ان كان متهيئاً وشرع
لا الاتيان والا لم يكن للشك معنى مع ان الفراغ حالة نفسانية مقابلة
للاهتمام هذا اذا كان المقصود الحكم بتحقق العمل في نفسه مثلا ان يكون المقصود
الحكم بكون الشخص متطهراً مطلقاً واما اذا كان المقصود الحكم بتحققه
بالنسبة الى عمل خاص فالمناط انما هو الدخول في الغير فمن شك في اثناء الصلوة
في الطهارة فمجرد الدخول في العمل المشروط بها يكفي في الحكم بالاتيان لهذا
العمل وان وجب عليه تحصيل العلم بها لعمل اخر ومنها ان كل جزء من ا
لمركب عمل مستقل في هذا المقام حتى ان كل حرف من حروف الكلمة عمل مستقل
ومنها ان الطهارات الثلث وان كانت مركبة من اجزاء الا ان الحكم انما يترتب
على ما يتولد منها الذي هو الطهارة في الحقيقة نعم للافعال حدود وشرائط لكن
المجموع المركب من حيث هو كل ليس له الا الاثر الوضعي يعني العلية للطهارة و
موضوع هذا الاصل انما هو موضوع الحكم التكليفي ولا يشمل المعاملات فانه
ليس من الفاظ العموم شيء في روايات الباب فان كلمة ما في المبهمات وعموم ا
لمبهما انما هو فيما يعبر بها عنه وتخصيص شيء بالتعبير ليس خروجاً عن ولا تخصيصاً له
الحكم والا لكانت الصلة قرينة للعقود في الموصول بالموصوف بل الوصف
بالنسبة الى النكرة المبهمة مثل كلمة من على الوجهين وبالجملة فالكلي ما
يعم الجزئيات لا انه لا يعقل جامع بين الكلي والجزئي غاية الامر ان بعض
المفاهيم لعدم تحصله وابهامه يصلح لان يعبر به عن الكلي والجزئي على
نسق فيهما اشترك فيه الجزئي والكلي مبهم كالشيء والمفهوم والمعنى والمبهمات
المعروفة من هذا الباب وهذا هو الوجه في تسميتها مبهمات فتبين

ما يعمهما معاً

انه لا يعم هذا الاصل لغير العبادات واما عمومها بالنسبة الى العبادات فلا يجامع بين
الطهارة وبين الصلوة الا كونها عبادات وعموم القاعدة لها فكون الجميع مصاديق
لعنوان واحد معلوم من النصوص ولم يرد لنا معنى يجمع الصلوة والطهور خاصة
فان كل جامع يتصور لهما يعم غيرهما واخص المفاهيم كونها عبادة هذا مجرى هذه
القاعدة واما الموضوع وهو المضي والتجاوز والفراغ فهو عبارة عن تحقق
الفعل من الفاعل وهو على انحاء اما التحقق التام فهو وجود الفعل على النحو الذي
تعلق به الحكم فبعد العلم بتحققه لا مجال للشك فلا بد من احراز نحو من الوجود
يتحقق المضي والشك في نحو اخر ليتحقق مجرى هذا الاصل بان نعلم بوجود
الفعل ونشك في كمال وجوده باستجماع الشرائط وفقد الموانع فان الفعل
ح ماض من جهة ومشكوك فيه من اخرى وكذا اذا علم بالشروع وشك في
الاتمام مع وجدان حالة الانصراف والفراغ من نفسه فان الجزء عين الكل
تحققا باعتباره لا بشرط وبهذا الاعتبار يتحد الجميع ويحصل الوحدة فا
لاطراف والحدود خصوصيات في الوجود فمن علم بتحقق المركب من حيث
تحقق جزئه مع فراغه عنه وكونه شاكا في الجزء الاخر يصدق عليه ان
الفعل مضى وتجاوز الفاعل عنه وان كان شاكا في نحو اخر من وجوده وهو
تحققه بتحقق المشكوك فيه والحاصل ان المركب ليس الا الاجزاء ولها جهات
الاولى وجودها في نفسها وبهذا الاعتبار لا ربط بينها وابتداء العقود من
القيام والتحريم من التحليل ومغايرة قراءة القرآن مع كل من الاركان
كتغاير بعضها مع بعض ضرورية والثانية تألف المركب منها وتعلق حكم
واحد بالمجموع فان لوجود كل منها مدخلية في تحقق المجموع وامتثال
الحكم وفي هذه المرحلة لكل منها نسبة خاصة الى الاخر في الرتبة والثالث
صيرورة الجميع شيئا واحدا وارتفاع التميز من البين فان وحدة العمل المركب
من الامور المتعددة مرجعها الى ارتفاع التميز الموجب للتعدد المنافي للاجتماع
المفروض تحققه وحيث ان التكليف متعلق بها من هذه الحيثية فخصوصيات الاجزاء
عوارض للموضوع بعنوان الاصل والملاحظة وجود واحد والتعدد في خصوصياته

في خصوصياته كالابتداء والانتهاء فهذه الوجودات المتباينة بالذات
المستقلة في حد انفسها عوارض في هذه المرحلة كما ان الجنس عرض بالنسبة
الى الفصل وان كان بالنسبة الى النوع ذاتيا فالعلم بالشروع مع الشك
في الاتمام مرجعه الى العلم بنحو من وجود شيء واحد مع الجهل بنحو اخر من هذه
الوجوه وحيث انه فرغ عنه مع التلبس وتحقق الاهتمام صدق انه وجد
شيء وفرغ منه فانه باللحاظ الوحداني تصدى للاتيان به ولم يعرض عنه
الا بعد العمل على طبق ارادته وهذا معنى المضي والتجاوز في الفراغ ولا ينافي
هذا التحقيق الشك في بعض انحاء الوجود وخصوصياته فهو جازم بالشيء
من جهة وشاك فيه من اخرى وبهذا الاعتبار يصدق الشك في الشيء
بعد الخروج عنه مع ان احراز الخروج مبنا في الشك وعدم المنافاة في المقام
انما هو بلحاظ تعدد الحيثية في الوجود الواحد الشخصي فان الوجود والبقاء
حيثيتان في شخص واحد من الوجود في الاستصحاب وفي المقام الاول عين
الاخر وبهذا الاعتبار لا تميز بين الاجزاء من حيث انها كيفيات للوجود
فالعالم بالشروع الشاك في الاتمام حيث يرى نفسه فارغا عن العمل بعد
ما اخذ فيه وصار بحيث لا يرفع اليد الا بعد قضاء الوطر يصدق عليه
انه جاوز الفعل فانه يتوقف على امرين الدخول اولا والوصول الى الاخر
اما الاول فمعلوم بالفرض واما الاخر فيكفي فيه انه وجد نفسه فارغا عن
العمل فهو وان لم يعلم بالوصول الى النهاية الا ان التجاوز لا يتوقف
الا على الشروع والانصراف توضيح ذلك ان التجاوز والمضي والخروج جهات
مختلفة منطبقة على المقام بمجرد الشروع والانصراف وان شك في الا
تيان به على وجهه فان مرحلة ايجاد الفاعل للفعل فيها اعتباران منها
كون الفاعل متحركا وسالكا في الفعل وبهذا الاعتبار يصدق تجاوزه
اياه بمجرد التلبس والانصراف لانه من دخل طريقا فاما يرجع عنه واما
يتوقف فيه واما يجاوزه واما يشتغل بسلوكه واما الرجوع فهو في قبال
عبارة عن رفع اليد عن العمل والاعراض عنه واما التوقف فيه فهو
بان يرى نفسه في الاثناء لكنه لا يشتغل باتمامه فمن لا يشتغل بالعمل بعد
الشروع ولا يعرض عنه ولا يتوقف فيه فانما يرى الانصراف في نفسه من قبل

الصراف من قصده وطره لا يصدق عليه الا التجاوز ومنها كون مرجعه الى كون العمل
ماضياً بالتحقق والانقضاء وهذا المعنى في مرحلة الايجاد الفاعل للفعل
الواحد يتحقق بتجاوز الفاصل عن الفعل المتحقق بالشروع والانصراف فانهما
متلازمان فان المعنى الواحد بالنسبة الى الفاعل تجاوز بالنسبة الى
الفعل مضى وبهذا البيان يتضح تحقق الخروج بالانصراف بعد الشروع
هذا وجه دخول الشك في الاتمام العام بالشروع في هذا الضابط واما
الشك في الشرط بعد الفراغ فظهر وجهه واما في الاثناء فان كان مما
يوزع على الافعال بمعنى عدم قدح فقد بعض الاجزاء له وان لوحظ في الجملة
في العمل والاكتفاء باشتمال عمده عليه كالاستقبال حيث اشتبه عليه وعرف
في الاثناء ان لم يكن مستدبراً فانه يكفي تحققه بعد التفطن والعرفان فلا يكفي
فيه بالتلبس بالفعل لعدم صدق التجاوز والمضي بل يجب عليه حيث ما يمكن
الاتيان بالشرط والعلم بالنسبة الى ما لم يفعله والا بطل العمل وان كان
مما لا يوزع عليها بل فقده في جزء من العمل كفقده في الكل مطلقاً كالطهارة
من الحدث فالتلبس بالفعل تجاوز عنه ومضى له بالنسبة الى جميع الاجزاء
حتى ما لم يأت به منها فمثل هذا الشرط احراز للجزء احراز للجزء الاخر
لان مجموع العمل بالنسبة اليه ملحوظ بلحاظ واحد فاذا اتى بجزء ولم
يعلم انه كان مشتملا على هذا الشرط ام لا فهو متجاوز عنه ويحكم بانه وكذلك
بالنسبة اليه وبالجزء الاخر وان لم يعلم بوجوده بوجه من الوجوه ونحو من
الاتحاد الا ان الفعل الواحد المشروط بهذا الشرط من حيث انه واحد مغاير
لبعض شئونه وتقوم من بعض الجهات فالمصلي قبل ان يقوم لله تعم لنا
يتطهر فليس له ان يقوم بين يديه الا كذلك وقيامه قائما الذي هو
الصلوة عمل واحد يعتبر فيه هذا الامر بهذا اللحاظ فاذا تحقق منه الفعل
ولو من حيث الحدوث صدق المضي وان لم يتم الاتمام الذي هو بقاء في هذه
المرحلة وان كان حدوث ثابتاً ملاحظة الاجزاء متغايرة منفصل متصلة

متصلة فالطهارة صفة في الفاعل محبوبة يعتبر في التلبس بالفعل من جزء ان يكون الحدث
والا تمام ملحوظين في هذا الحكم فالمتلبس بالصلوة من غير طهارة لا يعقل ان يكون
ممتثلا وان تمكن من تحصيلها بعد التلبس في الاثناء ولا مناص له عن الاعادة
لتحقق التجاوز عن الصلوة من هذه الجهة ومضيها من هذه الحيثية ولو لم تكن
الطهارة بحيث امتزاجاً وجود الصلوة متعيرة بينهما من حيث الوحدة ما صدق
المضي والتجاوز بالنسبة اليها بمجرد الشروع وهذا هو السر في الاقتصار في احراز
الطهارة على المشروط بها الذي تلبس بجزء فان الطهارة باعتبار وجودها في نفسها
ليس من الصلوة في شيء ولا يعقل صدق مضيها بالتلبس بالصلوة وانما يكتفي التلبس
بالصلوة في مضيها والتجاوز عنها في بعض مراتب وجودها وهو كونها على طهارة
على ما حققناه وبالتأمل في ما حققناه ترتفع الاشكالات بحذافيرها عن
المقام وقد زلت فيه اقدام الاعلام فتوهم بعضهم ان الخروج والتجاوز انما يعتبران
بالنسبة الى محل الشك زعماً ان ارادة الاعم من الشك في وجود شيء او الشك الواقع
في الشيء الموجود غير صحيح كذا ارادة خصوص الثاني لان مورد جزء واحد
من الاخبار هو الاول فلا بد ان يكون المضي بالنسبة الى المحل حتى يبقى الشك
في الشيء على ظاهره من تعلقه بوجوده في نفسه ثم قال ان المراد بمحل الفعل
المشكوك في وجوده هو الموضع الذي لو اتى به فيه لم يلزم منه اختلاف
في الترتيب المقرر وبعبارة اخرى محل الشيء هي المرتبة المقررة له بحكم العقل ثم
استشكل في التعميم بالنسبة الى المحل الاعتيادي ولا يخفى ان التعكيك بين
فاعل المضي ومتعلق الشك مما يكذبه صريح الاخبار وكذا ما جاوزه با
لنسبة الى متعلق الشك وكذا ما اخرج عنه قال عم كل شك فيه وقد
جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه فان اتحاد مرجع الضمائر فيه اظهر
من كل ظاهر وكذا قوله عم كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو
وهو عم جعل ما مضى بيانا لما وقع فيه الشك وهل يخفى على ذي مسكة
وجوب اتحاد المبين مع ما هو بيان وكذا قوله عم انما الشك اذا كنت
في شيء لم تجزه فان الكون في الشيء عين عدم التجاوز عنه والشيء هو
المشكوك فيه والحاصل انه من اجلى الضروريات اتحاد متعلق الشك
وما يختلف بالتجاوز لا الخروج عنه والكون فيه ويحكم عليه بالمضي

وللحاجة الى الالتزام بهذا الامر الشنيع الذي يكذبه صريح الروايات بل
الاختلاف انما هو لاختلاف الجهات والحيثيات ولا ربط للاعتبار
بالمضي والتجاوز بل لابد ان يكون نحوا من الوجود معلوم التحقق وكيف
يكون الزمان والمكان من جهة الاعتياد بالصلوة فيهما مضيهما عين
مضي الصلوة المشكوك فيها فاتضح بما حققناه امور موضوع هذا الاصل
وهو التجاوز ومجراه وهو العبارة مطلقا وانه قد يحكم بهذا الاصل بتحقق
شيء مما يعتبر فيه وبعدمه في نفسه فالمصلي في حال الصلوة اذا شك في التطهر
عن الحدث والخبث يحدث بحكم ويحكم بالنسبة الى ما فيه من الصلوة متطهرا كما
ذكرنا الكلام فاموره منها ان الدخول في الغير قد يكون محققا للتجاوز
والمضي كما عرفت في الطهارة فالصلوة والاجزاء بعضها بالنسبة الى
بعض ومن هذا الباب كل ما يترتب عليه غيره وان كان خارجا عن
القسمين كالظهر بالنسبة الى العصر وح فاعتبار الدخول في الغير بعين اعتبار ١٢ الغير ح
التجاوز والمضي واما اذا تحقق التجاوز بالتلبس والانصراف وحكم بوجود
الشيء لنفسه ومضيه من حيث الذات فلا حاجة لاعتبار الدخول في
الغير لان اخذه في الموضوع في اخبار الباب اما مبني على ذلك الوجه واما
من جهة فرض السائل فهو مورد لا موضوع واما من جهة ان الغالب اشتغال
الشخص قبل الخروج من العمل فالمصلي غالبا لا يجد نفسه الا في جزء الصلوة
فاذا شك في القيام لا يكون الا في الركوع وفي الركوع لا يكون الا في السجود
اما الهوي كالنهوض فيظهر عدم الاعتداد لهما فلا مدفعات الحكم بالمضي بالنسبة
والغالب ايضا ان الغافل مما يتنبه وتنفس الافعال لها في المقدمات
التي تمر بسرعة وكيف كان فاعتبار الدخول في الغير في الاخبار اما من اخذه
في الموضوع فالروايات على ثلاثة اقسام منها ما اقتصر فيها على التجاوز
والمضي والخروج مع انه في مقام الاعطاء الضابط بل مع التصريح بالحصر وهو
ينفي اعتبار الدخول في الغير ومنها ما جمع فيه بين الامرين بمعنى انه جعل نفي
اعتبار الدخول في الغير ودلالة الحكم مدار التجاوز والمضي عبارة اخرى
عن اعتبار الدخول في الغير وهذا اصرح ما يمكن ان يكون وان ذكره ليس
على وجه اعتباره لانه على المضي ومنها ما اقتصر فيه على اعتبار انه على التجاوز

التجاوز وحيث ان الاخير ليس ظاهرا في الاخذ في الموضوع لاحتماله لاحد الوجوه
المتقدمة فلا دلالة له وعلى التقدير الظهور فالقسم الاول اظهر فان كونه
في مقام اعطاء الضابط ينفي اعتباره وحيث ان له محل يصلح لان يحمل عليه
ويرجع اليه وبملاحظة القسم الثاني لا يبقى مجال للريب وفي كتب الاصحاب في
المقام فروع لا حاجة الى التعرض لها فالموجب للجنابة امران خروج المني
من المخرج المعتاد والخروج الطبيعي على ما عرفت خروج الاجنبين فالخنثى يكفي
٣ كو ذا مع فيها الخروج طبيعيا وان لم يعلم بان المخرج الطبيعي كغيرها ولا فرق في ذلك
بين الرجل والمرأة فان السبب لا يعقل ان يختلف باختلاف الموارد كالبول
والغائط فان الذكورة والانوثة اجنبيتان عن الاقتضاء وليس هذه الا
اختلاف الامر قبيل الاختلاف بالمباشر والمكان والزمان نعم في بعض الروا
يات ما يوهم ذلك لكن يندفع التوهم بالروايات المفصلة ففي صحيح ادم
بن الحر قال سألت اباعبد الله عم عن المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل
عليها قال نعم ولا تحدثوهن بذلك فيتخذونه علة واليها يرجع ما في
خبر عبد بن زرارة قال قلت له هل على المرأة غسل من جنابتها اذا لم يأتها
الرجل قال لا وايكم يرضى ويصير على ذلك اذا يرى ابنته او اخته او زوجته
او واحدة من قرابته قائمة يغتسل فيقول ما لك فتقول احتلمت وليس لها
بعل ثم قال لا ليس عليهن ذلك وقد وضعه ذلك عليكم قال وان كنتم جنبا فا
طهروا ولم يقل ذلك لهن فهذه الرواية تنبيه على اختفاء الحكم الثابت
في الشريعة خوفا عن الفساد المشار اليه بالرواية السابقة ومن هذا الباب
التعليل فانه انما هو لاقناع السائل واخفاء الامر عليه والا فتخصيص الذكور
بالخطاب لا دلالة له على اختصاصهم بالحكم مع شيوعه في الاحكام المعلومة
اشتراك الجميع فيها وما ذكر من عدم رضائهم بالغسل المذكور لا يصلح
لان يكون مانعا من تشريع الحكم نعم يصلح لان يكون مانعا من اظهاره و
باعثا على اخفائه في بعض الموارد كالتقية فالحاصل من مجموع الروايات
حصول الجنابة للاناث ايضا ووجوب اخفاء الحكم حيث لا يؤمن الفساد
بهذا اندفع التعارض بين الاخبار ولا يعول في كون الخارج منيا على
الا على العلم فان ما في الاخبار من العلامات انما هو لكونه طريقا الى تحصيله

لا التعبد الصرف وان لم ينكشف فلا تعارض بين اخبار الباب وبين ادلة
الاستصحاب ولا تحكم فان الشهوة والدفق والفتور اذا اجتمعت حصل
العلم لكون الخارج منيا بل كل منها يحصل العلم غالبا خصوصا الاولين كما لا يخفى
والحاصل انها علامات على ما هو عليه المني في الواقع كما هو الحق في علامات
البلوغ والحيض ودم العذرة فان جميع هذه الاخبار في مقام بيان ما هو الواقع
لا لجعل حكم تعبدي كما توهم وعدم اعتبار الدفق ايضا من هذا الباب كما هو
مقتضى التعليل في بعض الروايات بانه يضعف ولا اعتداد بوجدان المني
في الثوب المختص بل لا بد من العلم ثم يصح يحصل به العلم غالبا واليه ينظر ما في بعض
الروايات ولا اعتداد بالعلم بحصول الجنابة له او لغيره فان جنابة الغير لا اثر لها
بالنسبة اليه غالبا وجواز اقتداء احد واجدي المني بالاخر والثالث بهما في صلوة
واحدة او صلوتين مبني على ان صحة الاقتداء متفرعة على صحة الصلوة عند الامام
ولو ظاهرا فيما اذا كان الاشتباه في الموضوعات لا وجه له دائما مع الاختلاف
في الاحكام سواء كان الاختلاف في اصول الدين او المذهب او في الفروع خاصة
فثمن الخمر مثلا بحكم المسلم اذا تلقاه ممن يستحله والمطلقة ثلاثا بطلاق فاسد ينكحها المؤمن
مع وقوعه بحضرة المنافق ومن هذا الباب نفوذ مذهب المجتهد على من يخالفه تبعا
له في جميع المقامات من غير فرق بين الاقتداء وغيره والا لم يترتب اثار الصحة
على احد عند الشك لان غاية ما يقتضيه الاصل وقوع العمل على ما يراه العامل صحيحا
من باب قاعدة فعل ملك وان استظهر منه زعم صحة عمله على ما فصلناه في رسالتنا
في الاستصحاب والامر الثاني مما يوجب الجنابة دخول الفرج في الفرج المكنى عنه بالتقاء
الختانين فانه لقبح التصريح به يعبر عنه بذلك فان الطبيعة الانسانية تنقبض لاشتماله
على محل الختان وكون الجماع في القبل بمناسبة كونه اول مراتب الدخول مستلزما
لغيبوبة الحشفة عن الانظار ولو باحاطة بعض ظواهر فرج المرأة ببعضها فان
الغيبوبة عبارة عن اول مراتب الدخول وكونه مستلزما لالتقاء الختانين بالفرج
وكون ختانه مقاربا جدا لهذه الختان ومناسبة الختانين فكان الجماع عبارة عن
التقاء الختانين في اول مراتبه والا فمقطوع الذكر لا ختان له وختان المرأة ليس محل
الالتقاء حال الجماع وفي الجماع في الدبر لا ختان للمرأة والحاصل ان التقاء الختانين
تحقيقا ليس سببا للجنابة قطعا بل دخول الحشفة من حيث هو لا يدور الحكم مدار

مداره لتحقق الجنابة بالنسبة الى من لا حشفة له ولا ريب في انه مبالغة في كفاية
اول مراتب الدخول في تحقق الجنابة وما توهمه الاصحاب قديما من انه تحديد
للمقدار فيقدر من لا حشفة له مقدارها وان المراد من الالتقاء المحاذات
ضروري لمسا فان المحاذات لا علاقة لها مع الالتقاء ودخول الحشفة انما
يوجب لصوق الختان بالفرج لا بالاختتان لختانه ولا يختلف قرب الختان من
الختان بالدخول له وعدمه حتى يكون الدخول الموجب لتحديد كناية عنه بل انما
يوجب البعد اذ موضع الختان على الختان او لا تعد منه الا دخالا مع ارادة
المقدار من لفظ الحشفة انتهى غلط لعدم العلاقة المصححة بين نفس الشيء ومقداره
فانه استعمال للفظ الموضوع للعرض فيما لعرضه وليس العرض من العلائق
المصححة للاستعمال وبالتامل في نظائره يتضح قبحه وفساده والحاصل ان غيبوبة الحشفة
والتقاء الختانين لا يصح شيء منها في المقام بمقتضى القرائن المذكورة الا للمبالغة في تأثير
مجرد دخول الفرج في الفرج في الجنابة بل نقول ان مثل هذا التحديد لا يرجع الى
محصل فان الجماع لا يختلف باختلاف مقدار ما يدخل من الذكر والاختلاف
من هذه الحيثية من قبيل الاختلاف من سائر الحيثيات والمقارنات التي لا توجب
اختلاف الموضوع مثل كون الرجل شابا او شايبا وكونه زيدا او عمرا وهكذا
الوطء لا ينافيه هو من الخصوصيات والحاصل انه لو اثر بعض الموارد من
ان يتعدد الموضوع او يختلف باختلاف الشرط او يوجد المانع تناقض
بحث ان قلت ان السبب انما هو دخول المقدار المخصوص ولا مسرح للعقل
في الدين ولا سبيل الى الاطلاع على النسبة بين المقادير واختلافها كما عليه
الاساطين لهم قلت انما ذكرنا ليس من باب الاستنباط بالعقل المعزول
عن ادراك الاديان بل مرجعه الى العلم بعدم صلوح بعض الخصوصيات لاختلاف
القضية باختلافها فانا نميز بين المقارنات والعوارض امر رجلا ولد بعد
بالشرع الجماع حقيقة واقعية وان تعلق به الحكم التعبدي وتعدده ووحدته
وكليته وجزئيته وكونه امرا معقولا حقيقة او خارجا عن حقيقته جهات سابقة
على الحكم التعبدي ومن المعلوم ان القضية انما تتعدد بتعدد محمولها بالنسبة
كما هو المفروض تعدد الموضوع على وجه من الوجوه المؤثرة عند اهل [illegible]
واختلاف مقدار ما يدخل او ما يخرج من المقدار لا يوجب اختلافا في حال الجماع

للا نعقل ان يختلف الحكم او يختلف الاثر والالزم التناقض و تخلف المعلول عن العلة فعلى
تقديره دلالة دليل على مثله وجب طرحه كيف والدليل انما يدل على العكس وهو
عدم اعتبار امر فى تحقق الجنابة الا او لو اثبات الدخول والدخول علة تامة يجب به انه حقيقة
وان الموضوع هو الجماع من حيث هو كذلك ولعمرى ان ما اشتهر توهمه بين الاصحاب من
هذه العبارة من قبيل توهم كنفاء المتن والتمسك فى الجماع من قوله عم او لامستم النساء
وقوله عم ثيابا تينا ولا ينبغى ان يتوهم من امثال هذه الكنايات ارادة اصل المعنى فالجماع
يعبر عنه بقبح التصريح بعبارة اخرى بعبارات كثيرة ولعناوين متعددة ففى اية
اخرى عبر عنه بافضاء البعض الى البعض وفى بعض الروايات الذوق عن عسيلتها والاتيان
والمخالطة الى غير ذلك هذا مع صراحة الاخبار بان السبب هو الايلاج والادخال
فانها ليست فى مقام الاهمال بل فى مقام بيان الضابط وتوهم ان ادخال الذكر
لا يصدق الا بادخال جميعه فاسد ناش عن توهم ان هذا اسم للمجموع ولان البعض
ليس ذكرا وهو مع فساده فى نفسه فان بعض الذكر ليس تمامه الا انه حقيقة اخرى كما
ان بعض اليد يد حقيقة وهكذا الحال فى جميع الاعضاء لا ينافى صدق دخول الذكر بدخول
بعضه فان ما يتعلق ببعض الشىء متعلق بذلك الشىء لا على وجه الاستيعاب الا
ترى الى صدق ضرب زيد مع عدم استيعاب الضرب لتمام بدنه ومن هنا يصدق
غسل اليد وان لم يستوعب المرفق بل الوجه وان لم يستوعب وكذا المسح ببعض العضو الا
ظاهر فى الاستيعاب كما عرفت الحال مفصلا فى رواية زرارة عن الباقر عم فى كيفية
الدلالة الاية الشريفة على التفصيل بين غسل الوجه ومسح الراس والرجلين بالا
ستيعاب فى الاول والتبعيض فى الاخيرين وقد حققناه على كثير فى كثير
من المقامات حتى توهم جمع اطلاق اليد على معان عديدة لما راوا من اختلاف
الحكم المتعلق بها الى غير ذلك مما صدر عنهم مما يخالف الضرورة وقد الجاهم اليها
عدم تفطنهم لما نبه عليه الباقر عم وقد بيناه وانتشا ان وجه تكلم الباقر عم بالاتى هى
لصالح دليل على عدم الاستيعاب المستفاد من الاطلاق بمقتضى الانصراف فتبين
ان السبب انما هو الجماع المحقق بمجرد الادخال من غير اعتبار مقدار خاص وكذا لا
فرق بين الزوجين فان الموضوع هو الوطء الحلال والدبر احد الفرجين ولا اشكال
فى ان الموضوع والمهر والحد بل جميع الاثار من نشر الحرمة فى المواضع الكثيرة شىء واحد — للغسل
والى هذا اشار امير المؤمنين عم فيما رواه الشيخ فى الصحيح عن الباقر عم قال

جمع عمر بن الخطاب اصحاب النبى صلى الله عليه وآله وقال ما تقولون فى الرجل ياتى اهله فيخالطها
ولا ينزل فقالت الانصار الماء من الماء وقال المهاجرون اذا التقى الختانان
وجب الغسل فقال عمر لعلى عم ما تقول يا ابا الحسن فقال على عم اتوجبون
عليه الحد والمهر ولا توجبون عليه صاعا من الماء اذا التقى الختانان فقد وجب
الغسل فقال عمر القول ما قال المهاجرون ودعوا ما قالت الانصار فان معنى هذا
ان من المعلوم لاهل هذا الدين ان هذه الاحكام لموضوع واحد فيستدل بوجود
بعضها على البعض وهذا من باب الاستدلال باحد معلولى العلة على الاخر
ولا ينافى كون اللازم اعم وان كان العام لا دلالة له على الخاص فان الاستدلال
انما هو بعد احراز الخصوصية فالحد وان ترتب على امور متباينة فلا يستدل بها
على شىء منها الا انه بعد العلم بانه ترتب على الجماع مع علمنا بان له اثارا كثيرة
كالمهر وان الجميع لموضوع واحد يجمع عدم التفكيك فى هذه المرحلة فيعلم *
بفعليته جميع الاثار وهذا فى الحقيقة تذكرة لما هو المعلوم لا استدلال
فكانه عم قال ان الموضوع للغسل والمهر والحد هو ملامسة النساء واتيان
الاهل وغيرها من العناوين التى لا يعتبر فيها الانزال فان كان الانزال معتبرا
فى هذا العنوان كان معتبرا بالنسبة الى الجميع لان الموضوع واحد ومن
المعلوم ان الاشتراك الجميع كما هو مقتضى التشريك فلو استفيد من قوله — هو المقصود من كلامه عليه السلام
الماء من الماء انه الموضوع والجماع سبب غالبى للموضوع لا يهدم اساس
استنباط كونه موضوعا للحد والمهر ايضا وقام احتمال اعتبار الانزال
فيهما فان هذا يكشف عن ان تلك الادلة فى مقام الاهمال من هذه
الحيثية وان ما كان يتراءى منها من ان الجماع من حيث هو موضوع ظاهر
فاده وبما اشرنا اليه يظهر انه يمكن ان يكون استدلالا وان كان التسالم
بمعزل عن ادراك النظريات توضيح ذلك انا ترتب الغسل وغيره من الا
ثار قطوا هر لكنا بعد الشك على وجود الجماع مما لا ريب فيه غاية الامر ان
قوله صم الماء من الماء يحتمل ان يكون حاكما على تلك الادلة مفسرا لها
ومبينا للمراد منها وحاصله ان الموضوع لهذا الحكم انما هو الانزال
والجماع اجنبى عنه وانما هو سبب غالبى له ومن يحتمل ان يكون فى مقام بيان
سبب اخر وتقديره بعد الفراغ عن كون الجماع سببا مستقلا فبعد

ما علمنا بان هناك سببا آخر غير الجماع للجنابة ودار امره بين ان يكون مجرد الا
ستمتاع او على وجه خاص او خصوص الانزال قال صلى الله عليه وآله الماء من الماء
بمعنى ان هذا السبب الذي هو غير الجماع لحصول الانزال والاحتمال الاول
فاسد والا لم يكن سبيل الى ترتيب سائر الاحكام ايضا على مجرد الجماع لان
كونه موضوعا للحكم لا مورد اصرفا انما كان يستفاد بمقتضى الوضع والحمل
فان لها ظهورا في ذلك فقولك ان الخمر حرام او الميسر ظاهر في انهما كذلك
من حيث الذات لا باعتبار عنوان آخر يقارنهما غالبا فاذا انكشف انه لم
يكن عنوانا للحكم من الاحكام بل موردا تبين ان في ترتيب الحكم الثابت لما
يقارنه نكتة تحسن هذا التعبير وحيث قوي هذا الاحتمال وتطرق لم يكن
سبيل الى استنباط كونه موضوعا لغيره من الاحكام ايضا وهذا معنى قوله
عليه السلام اتوجبون عليه الحد والمهر ولا توجبون عليه صاعا من الماء فحاصله
وحاصل ان استفادة كفاية تحقق الجماع والمهر وكونه موضوعا ومناطا
لها ليست الا من القضايا التي تجعل الجماع موضوعا لها ولا ريب ان
الجنابة ايضا كسائر الاحكام ترتبت على مجرد الجماع فلو كشف قوله صلى الله عليه وآله انما الماء
من الماء عن انه لم يكن موضوعا ومع ذلك اجري مجرى الموضوع في تلك القضايا
وقام مقامه انسد باب استنباط عدم كونه كذلك بالنسبة الى سائر الاحكام
ايضا لان صلوحه لهذا المعنى تبين بهذا الدليل ان قلت ان الاحتمال لا
ينافي الظهور بل تقوم بحققه والاحوج عن كونه ظهورا فكانت نصوصا
وغاية ما يدل عليه الوقوع هو الامكان وثبوته لم يكن متوقفا على
البرهان ولا يمنع من ظهور الوضع والحمل بكون الشيء من حيث هو
موضوعا للحكم ووجود الدليل على خلافه في بعض القضايا لا يمنع
من الظهور في قضية اخرى قلت ان السر في ظهور حمل شيء على آخر في انه
بنفسه كذلك ان الحمل وقع عليه كما هو المفروض ولا معنى لكون شيء
موضوعا الا ذلك فان المفروض ان الحكم له والمحمول انتسب اليه ولو
كان هذا الحمل باعتبار آخر وكان المحمول ثابتا لموضوع آخر متحد
معه او مقارن له غالبا او اتفاقا فليس الحكم ثابتا لهذا بل لذلك الآخر
فالانتساب ليس انتسابا اوليا بل تبعيا فانه فهم من كونه احد طرفي

الاحد باب استنباط كونه عدم كونه كذلك بالنسبة الى سائر الاحكام ايضا
لان عدم صلوحه لهذا المعنى تبين بهذا الدليل) هو الصحيح

طرفي النسبة بمقتضى الحمل عليه فاسد وظهر انه نزل منزلة ما هو احد الطرفين
فجعل في مقامه في القضية وهذا وان لم يكن مجازا لعدم استعمال اللفظ في
معنى فان الوضع والحمل نفسه لا استعمال لا معنى للفظ المستعمل والاستعمال
تارة يبقى على مقتضى طبعه وطورا يخرج عنه الى غيره مما يقرب عنه كما
في المجاز الا ترى ان تقدم ما هو حقه التاخير يفيد الحصر من غير ان
يكون مستندا الى الوضع ولا فرق فيه بين الموضوع والمهمل والصحيح
والغلط بل ولا بين اللفظ وبين الاشارة فان الدلالة الى الكيفية
الافادة وخصوصية فيها والحصر انما يفهم بملاحظة خصوصية المقام
والافادة الذي يقتضيه التقدم فيما هو حقه التاخير انما هو الاهتمام وكونه
محطا للنظر وعمدة ما في مرحلة الافادة وان كان في نفسه فضلة غير ركن
ولا من جهة الاعراض عن افادة الركن كما في المبني للمفعول بل من جهة
زيادة الاهتمام ومن موجباته وقوع الاشتباه في المفعول مثلا
فيريد ان يعرفه فيقول ضرب عمرو او زيد فان كان بالنسبة الى من يزعم ان المضروب
بكر فيقول الحصر القلب وان كان في مقام توهم تعدد المضروب فيفيد الافراد
لانه عين المفعول بتقديمه فالمفعول يفيد وقوع الفعل عليه وتقديمه يفيد
انه هو المفعول لا غيره وهذا ليس مستفادا من لفظ المعنى بل من كيفية الافادة و
خصوصية فيها وقد يكون التقديم والاهتمام من جهة كون الوقوع على
المفعول الخاص ذا آثار خاصة للمخاطب عناية بها كما اذا كان المقتول اباه او
ابنه او عدوا له او جليلا او حقيرا جدا بحيث يكون نقصا في حق القاتل او
يجعل فعله كالعدم وهكذا الى ما لا يتناهى من الخصوصيات والحاصل ان
اقتضاء الحمل كون النسبة اولية من هذا القبيل لا من باب وضع فاذا تبين
ان هذه الاستفادة من جهة عدم الاعتناء باحتمال ان لهذا المعنى جهة اخرى
توجب صحة الانتساب وان الاصل عدمها ظهر انه لا يبقى مجال الحكم بالعدم
بعد العلم بوجود الجهة وكون المتكلم في مقام بيان الموضوع ام لا دليل عليه ولا
اصل يقتضيه فان الحكم انما يفيد الاثبات والثبوت اعم من كونه اوليا فالظهور الذي
ادعيناه انما هو ظهور اصلي مستند الى اصالة عدم ما يصحح النسبة من الخارج وان
الموجب للانتساب نفس الشيء وهذا هو السر في ان الوارد الغالب يوجب سقوط

٢ مربوطة

(ولا الأصل يقتضيه) هو الصحيح

٣ في المورد ع

كل من الاطلاق والتقييد عن الكلام فان الاخذ بمقتضى كل منهما لا يتم الا بناء
على عدم ما يصح عن نفسه فاذا قام الاحتمال للعمل بالمصح حصل الاجمال والحاصل
ان تعيين وجه الاستعمال واستفادة امر منه بالاصل انما ينفع اذا لم يقم دليل على
عدم التعيين فالقيد مثلا في حد نفسه يصلح لدائرة الحكم المتعلق بالمقيد اذا كان
القيد للموضوع وهذا ليس من قبيل استعمال اللفظ في المقيد بل انما هو وجه للا
ستعمال ومعنى من المعاني الحرفية كالاطلاق والعموم والخصوص وهذا انما
يتعين حيث لم يعلم بوجود غيره في مقام من المقامات فاذا علم بغلبة وجود
القيد بحيث صار المقيد مما وقع المطلق وصارت الخصوصية بسببها معنى لا يتوهم
في موضع الاطلاق كما اذا قلت اكرم فقيها لا لابس العمامة ولا تجالس جنديا
يلبس السلاح ومن هذا الباب وربما يتم التقريب بمجموع كلم وتبين ان ترتب
الجنابة على الايلاج ليس من حيث اشتباهه للانزال غالبا بل نقول ان العلاقة
بين الايلاج والانزال ليس بهذه المثابة فان الايلاج من غير انزال ليس من
الشذوذ بمثابة يجعله كالعدم حتى يكون الايلاج عبارة عن اخرى عن الا
نزال والحاصل انه لو كان السبب هو الانزال لم يكن وجه لجعل الايلاج
معرفا للسبب فان النسبة بين كل منهما مفهوما وعموم من وجه موردا وموادة
الافتراق كثيرة شايعة جدا من الطرفين خصوصا من طرف الانزال كيف
يكون الايلاج جوابا عن السؤال عما يوجب الانزال فحكم انما الماء من الماء
على ما يدل على سببية الايلاج غلط صرف ويظهر من تمسكهم بقوله صلى الله عليه وآله اذا
التقى الختانان على عدم اعتبار الانزال ايضا ما حققناه من ان معنى هذا
الكلام كناية او لمراتب الدخول في الجنابة وهو عبارة اخرى عن ان الجماع من
حيث هو سبب لها من غير اعتبار امر اخر من الانزال وغيره مما هو اجنبي لانه
في مقام تحديد مقدار ما يدخل ولو كان المقصود التحديد لم يكن دالا على
استقلال الايلاج في التاثير لان الكلام مسوق لبيان اعتبار امر في السبب وهو
الشرط لا في مقام بيان سببية الدخول فلعل هذا الشرط في تاثير ما هو سبب في العلم
بانه ليس هنالك سبب خارج عن الامرين وانه لا يحتمل اعتبار امر زائد على الا
نزال لا ينافي عدم دلالة نفس الكلام من حيث هو مع ان المقصود اقامة دليل
على استقلال الجماع في التاثير ولم يكن في ذلك الزمان هذا المعنى واضحا والحاصل

والحاصل ان التقاء الختانين كناية عن الجماع ولا ابهام فيه لكونه في العقل
فضلا عن الدلالة والتعبير بالختانين كالتعبير بالاهل فان تعليق الحكم على اتيان
الاهل ايضا لم يوهم اعتبار خصوصيته وهذا ليس الا من حيث كونه في الغالب الشايع بمنزلة
الخصوصية حتى صار بحيث لا يغفل عنهما في التصور وبهذا البيان ينكشف الغطاء عن جميع
ما استشكلوا فيه في هذا المقام من الفروع والصحيح انه لا فرق بين الميت والحي
ولا بين الصغير والكبير والعاقل والمجنون بل لو اعتبر هذه الخصوصيات تلف
الادلة ايضا دالا على الاطلاق واكده لان المقيد هنا عبارة اخرى عن المطلق
وصحاله كما اذا قلنا ان الاشتياق الذي يخرج من طرفيك موجبان للحدث
او يحان فان الحاصل ان الخصوصية اذا صارت بحيث لا يدل على الشيء غالبا وصار
من لوازمه محكما بحيث يحضر في الذهن عند حضوره خرجت عن عنوان المغايرة
وصارت عنوانا للشيء كما في قولك اذا اذن المؤذن فافعل كذا ولا مجال للتوهم
في جنابة الصغير فان البلوغ للتكليف والجنابة حدث كالحدث ولا يتوهم
عاقل عدم انفعال بدن الصغير والمجنون فاي مناسبة بين عدم التكليف وسقوط
الاسباب عن التاثير وبالتامل فيما نسبته على امير المؤمنين عليه السلام ثم دفع الوسوسة
في تاثير وطي الذكر والبهائم في الجنابة فان الذكورة والانوثة لا يختلف الجماع
فبعد ما ثبت تاثير الوطي في دبر المرأة ثبت ذلك بالنسبة الى غيرها ايضا وقد عرفت
ان التقييد في مثل المقام يؤكد الاطلاق لورود مورد الغالب مع انه انما
علل الامام عليه السلام التسوية بين الانزال وبين الوطي بما يدل على التسوية بين موارد
الجماع بالاولوية وليس التفصيل بين موارد الجماع الا كالتفصيل بين موارد
الانزال فانك قد عرفت ان هذا ليس اختلافا في الحقيقة يصلح لرفع التناقض
وربما يتوهم الجاهل ان ما حققناه من القياس والاجتهاد في الدين كما
هو طريقة المخالفين مع انه من الواضح ان العقول لا مسرح لها في دين الله تعالى
كما يظهر من حديث ابان وغيره من الاخبار المتواترة بل هذا معنى لا يخفى على
من له خبرة بالشريعة وخصوصيات الاحكام ولكن مثل هذا التوهم ضروري عند
وخذلان وغرور وحرمان وانما هو استكشاف بعض الاحكام من بعض آخر
وربما لا يطلع على بعض الجهات الاكثرية الا مما هو الحال في ضروريات
الدين بالنسبة الى اهله ومن الامور ما يبلغ هذا المبلغ بالنسبة الى العلماء

خاصة وهذا يعبر عنه بالاجماع وقد يختص به الاساطين والفحول منهم فهو اتفاق
لكن لجماعة خاصة فيقال ان الفقيه لا يخفى عليه هذا المعنى وان الفقاهة تاباه وربما
يقال ان الفقهاء ذكروا بالشم والحاصل انه ضرورة لجماعة خاصة من قبيل الحدس
ومن هذا الباب ما اشتهر من رد الروايات الصحيحة معللين بانها مخالفة للاصول
المذهب مع انها ليست مخالفة لما لا يمكن الالتزام بخلافه وانما المخالفة من هذا
القبيل وهذا معنى قولهم لا يلتزم به واليه يرجع ما نبه عليه فقيه عصره كاشف الغطاء
قده في المعاطات من ان القول بالاباحة مستلزم لقواعد جديدة ويحرم عليه
قراءة كل واحد من العزائم اي سور السجدة العزائم وهذا هو المقصود فيما رواه
زرارة ومحمد بن مسلم عن الباقر عم الحائض والجنب يقرآن شيئا قال نعم ما شاء
الا السجدة فان السجدة اسم للسورة والعزائم خصوصا اشتمل منها على ما
يجب السجدة عندها من الآيات وتسمية السور بما يختص بالاشتمال عليها
شايعة كالتوحيد والقدر وغيرهما والوسوسة في عدم الدلالة على المنع
من خصوص الآية تندفع بان السجدة لا تقرء فانها وضع الجبهة والآية
ليست سجدة فالجمود ناش عن عدم الخبرة بالاستعمالات الواضحة ولهذا لم
يتامل في فهم هذا المعنى احد من الاساطين قدهم وشمول الحكم للاجزاء حتى
البسملة يظهر بالتامل فيما دل على ان البسملة جزء عندنا وان الجزء عين الكل
وان لم يكن جميعه كالقرآن وكل جزء حتى الحرف الواحد وهكذا الحال في جميع
المركبات الاعتبارية وقد نبهناك عليه في صدق الذكر على كل جزء منه
على منوال اليد والرجل والوجه فتفطن واما مس كتابة القرآن وما
عليه اسم الله تعالى فقد مر في صلوة الوضوء ويحرم عليه الكون في المساجد سيما
المسجد الحرام ومسجد الرسول صلعم وكذا مشاهد النبي صلعم والائمة عم حتى
الرواق ومسجد الكوفة والسهلة وبيت المقدس وما يشبهما في شدة الا
عتناء بها ويكره في غيرها من المساجد ويختلف في الشدة والضعف على
اختلاف درجاتها في الفضل وحيث ان التفصيل لم يتبين لاحد من الاساطين
قدهم فلا بد من البيان فنقول بعون الله تعالى ان المسجد اسم مكان من
السجود وهو غاية الخضوع ووضع الجبهة اظهر مصاديقه كما ان الصلوة هو
العطف والعمل المعهود من اظهر مصاديقه من العبد بالنسبة الى ربه

الى ربه وكون المكان مسجدا على وجوه منها ان يكون صالحا ومنه قوله صلعم جعلت
لي الارض مسجدا فان جميع الارض لم تكن صالحة لان يتعبد فيها في الشرايع
السابقة بل كان يجب التعبد في الاماكن المخصوصة فصارت الارض بجميعها
مسجدا ومكانا للعبادة ومنها ان يتمحض لها بمعنى ان لا يكون لاحد ان يختص
به بوجه من الوجوه غير العبادة ويزاحم الناسك المتعبد ومن هذا القبيل
الصوامع والبيع والمساجد بل لا يجوز لاحد ان يمنع المصلي ويزاحمه فيها *
المساجد بعبادة اخرى فان الصلوة اول ما جعلت المساجد لها وان لم
يختص به كان الامام عم الراتب لا يزاحمه ولا من ياتم به غيره في مكانه
وزمانه ولا اثنا في هذا اشتراك للجميع بالذات ومن هذا القبيل المشاهد
المشرفة فهي بيوت اذن الله ان ترفع فيها ذكر اسمه الحسن فهي معابد بالذات
ويكفي في كونها معابد دفن المعصوم عم فيها كما ان حرم الله تعالى معبد بجعل
الله تعالى معبد فلا حاجة الى ان يوقف المكان لذلك والفرق بين هذه
المعابد وبين المساجد ان الزوار احق من المصلين بها بعكس المساجد
كما ان الحاج احق بالحرم والمطاف والمشعرين سائر المتعبدين ومنها
ان يتمحض لعبادة خاصة كالمشعر الحرام والمنى والصفا والمروة الذين هما
من شعائر الله تعالى فالتمحض يحصل بالنفي والاثبات والتقييد في الاثبات
لا ينافي الاطلاق في النفي ومن هذا الباب جميع الاوقاف وهذا هو
السر في عدم جواز التصرف الموجر في العين المستاجرة بما لا ينافي انتفاع
المستاجر وان لم يخرج بالاستيجار عن ذلك العوض الانتفاع لتعين المنفعة
وعدم الاطلاق وحيث يتحقق التمحض للعبادة في المكان فتعظيمه تعظيم
لها ويختلف الحكم باختلاف الانتساب شدة وضعفا كما بيناه في
الخط الكاشف عن الآيات والبيت انتسابه الى الله تعالى اشد المراتب وان
لم يكن محضا لان يتعبد فيه فانه محل محض لان يعبد الله تعالى بالتوجه
اليه فكانه بيته تعالى من المكان انه بهذه المنزلة فمن توجه اليه توجه الى
الله تعالى ومن زاره زاره فانه القبلة ويجب ان يطوفون به والحرمين
الله تعالى في الارض فاستلامه كانه بيعة مع الله تعالى وهذا هو السر
في كونه بعد روضة النبي صلعم والائمة عم اولى بالحرمة من غيره من الاماكن

و بعده المسجد ثم المشعر و الصفا و المروة و المنى ثم جميع الحرم و نظير ما بينهات
عليه ان احكام المعابد التى هى المساجد تختلف باختلاف منشا و النزاع للتعبد
فكون المكان محلا للهدى و السعى و الرمى او الوقوف لا يوجب الا فى
كون تخبيبه هتكا للحرمة بل من لوازم النحر التخبيب بسفك الدماء بخلاف المتعارف
بخلاف المصلى و المطاف وهل الحرم حريم للبيت كما هو الحال فى حرم الر
سول فما بعد عن المصلى و هو المعروف بالمسجد الحرام و البيت من توابع
المعبد او يدخل فيه الصفا و المروة و المنى و المشعر و العرفات او المسجد
الحرام او البيت الحرام عبارتان عن جميع الحرم الذى يبلغ اثنى عشر ميلا فى مثله
وجوه و الذى يدل على الاحيزان المسجد الحرام لم يطلق فى الكتاب العزيز الا
عليه و كذا البيت الحرام غالبا و الظاهر انه باعتبار كونه حرما لله تعالى و هو غير
شامل للجميع بل المسجد يجوز اطلاقه عبارة عن الحرم فى بعض الايات فى وجه قال
عز من قائل و من اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه و سعى فى خرابها
اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين لهم فى الدنيا خزى و لهم فى الاخرة عذاب
عظيم و لله المشرق و المغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم
قيل نزلت فى مشركى العرب الذين منعوا الرسول صلعم عن الدعاء الى الله تعم
بمكة و الجاؤه الى الهجرة و قال ابو مسلم المراد منه الذين صدوه عن المسجد الحرام
حين ذهب اليه من المدينة عام الحديبية و استشهد بقوله تعم هم الذين كفروا
و صدوكم عن المسجد الحرام و بقوله و ما لهم الا يعذبهم الله و هم يصدون
عن المسجد الحرام و حمل قوله تعم الا خائفين بما يعلى الرسول بيده و نظيره كما
كما قال الله تعالى فى المنافقين لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا
ملعونين اينما ثقفوا اخذوا و قتلوا تقتيلا و التعبير بالمساجد مع ان المراد
خصوص الكعبة من قبيل قوله تعم انما وليكم الله و رسوله الاية و ما اجهل من
قال ان المسجد موضع السجود فالمسجد الحرام لا يكون مسجدا واحدا بل مساجد
و عن ابى عبد الله صلعم انهم قريش حين منعوا رسول الله صلعم دخول مكة و به قال
البلخى و الرمانى و الجبائى التخريب المنع عن العمارة و هى العبادة و ارادة
العبادة من التعمير للمساجد شايعة فالسعى فى الخراب هو الاهتمام بالمنع
من ذكر اسم الله تعم فيها و هذا لا ينافى شمول الاية لبيت المقدس بل مطلق

مطلق وجه الارض كما عن زيد بن على عن ابائه عن على عم فى المقصود ان مكة
من المصاديق و قد بينا ان اطلاقه على الارض كلها حقيقة و قوله تعالى
اولئك ما كان لهم الاية يدل على ارادة مكة فانه اما اخبار كما هو الظاهر
و تحصيلها و الله اعلم ان اعلاء كلمة الاسلام بفتح مكة يبلغ هذا المبلغ فالمشركون
بعد ان كانوا اغالبين يتقلبون صاغرين حتى انهم لا يدخلونها الا خائفين
و قوله تعم لهم فى الدنيا خزى مؤكد و بيان و اما انشاء فيوافق قوله تعم انما
المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام قيل لما نزلت هذه الاية امر تعم مناديا
فنادى الا لا يحجن بعد العام مشرك و لا يطوفن بهذا البيت عريان و قوله
تعم و لله المشرق و المغرب الاية على المطلوب ادل حيث انهم اختلفوا فى سبب
نزولها فقيل ان اليهود انكروا تحويل القبلة الى الكعبة عن بيت المقدس فنزلت
الاية ردا عليهم عن ابن عباس و اختاره الجبائى و قال البلخى سبحانه تعم انه
ليس فى جهة دون جهة كما يقول المجسمة و قيل كان للمسلمين التوجه حيث
شاؤا فى صلواتهم و فيه نزلت الاية ثم نسخ بقوله تعم فول وجهك شطر المسجد
الحرام عن قتادة و كان النبى صلعم قد اختار التوجه الى بيت المقدس و كان
له ان يتوجه حيث شاء و قيل نزلت فى صلوة التطوع على الراحلة فيصليها
حيثما توجهت اذا كنت فى سفر و اما الفرائض فقوله تعم حيثما كنتم فولوا وجوهكم
شطره يعنى ان الفرائض لا تصليها الا الى القبلة و هذا هو المروى عن ائمتنا
عم قالوا عم و صلى رسول الله صلعم ايماء على راحلته اينما توجهت به حيث خرج
الى خيبر و حين رجع من مكة و جعل الكعبة خلف ظهره و بقية الاية انهم تشهد
على ما اخترناه و فى تفسير الايات اقاويل و وجوه ضعيفة ليس هذا مقام
التعرض لها فالحاصل ان المشركين الذين هذا صفتهم اظلم الناس و تلك
عاقبة امرهم لان هذا الفعل اعظم المعاصى فان الشرك اعظم و كذا قتل الانبياء
و هدم الكعبة الى غير ذلك مما هو اعظم من المنع عن ذكر الله تعم
فى المسجد و المساجد عنوان و المراد خصوص مكة فقط لا المسجد المخصوص
المعبر عنه بالمسجد الحرام فان المنع عن دخول مكة لا عن المسجد خاصة
و من الحماقة ان يقال ان المراد من المساجد ما بناه ابو بكر عند داره فمنع
و كان ممن يؤذيه و لدان قريش و نسائهم فانهم خربوه و من الايات قوله

تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا من مقام ابراهيم
مصلى وعهدنا الى ابراهيم واسمعيل ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين
والركع السجود وقوله البيت هو والماوى والمنزل الطائر وبيت الشعر من
هذا الباب قوله تعالى مثابة اصله مثوبة مفعل من ثاب يثوب اذا رجع والمراد
هنا من المرجعية انه لا مناص لهم عن اتيانه لا العود كما توهم وان شئت
قلت ان المعنى يحجون فيثابون عليه فهو محل الثواب وقوله تعالى وامنا يحتمل
وجوها منها ان يكون المراد انه تعالى جعل اهل الحرم آمنين من القحط والقتل
كما قيل في قوله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقوله تعالى اولم نمكن لهم
حرما امنا يجبى اليه ثمرات كل شيء من الهلاك فقد نقل ان الكلب يتبع بالظبي خارج
الحرم خارج الحرم فيفر الظبي منه فيتبعه الكلب فاذا دخل الظبي الحرم منعه
الكلب ومنها ان يكون حكما شرعيا فعن رسول الله صلعم ان الحرم
مكة وانها لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من
نهار وقد عادت حرمتها كما كانت قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى
قرا ابن كثير وابو عمرو وحمزة والكسائي بكسر الخاء وقرء نافع وابن عامر بفتحها
وعلى الاول عطف على قوله تعالى اذكروا نعمتي الاية او على قوله اني جاعلك للناس
اماما الاية والمعنى انه لما ابتلاه بكلمات واتمهن قال له جزاء لما فعله من
ذلك اني جاعلك للناس اماما وقال اتخذوا من مقام ابراهيم مصلى او
عطف على جعلنا او حال من فاعله او هو بنفسه معطوف على الامر الذي
يتضمنه قوله عز وجل مثابة او على المضمر العامل في اذ او معترضة ويحتمل
ان يكون امر بهذا ولده انه تعالى امر قوله كقوله تعالى خذوا ما اتيناكم ويحتمل
ان يكون معترضة بان يكون امرا من الله تعالى لامة محمد صلعم تفريعا على كونه مثابة
وامنا والواو بمنزلة الفاء ومقام ابراهيم على هذا هو الحرم كله والمصلى
القبلة اي محلا يتوجه اليه للعبادة فان الصلوة العطف وهو محل اتخذ
للعطف الذي هو من العبد بالنسبة الى ربه عبارة عن التعبد والخضوع
وعلى القراءة الثانية فهو اما اخبار عن ولد ابراهيم واما عطف على
اذ جعلنا البيت قال العلامة ابو السعود في تفسيره وقرئ واتخذوا على صيغة
الماضي عطفا على جعلنا اي واتخذوا الناس من مكان ابراهيم الذي وسم

وسم به لاهتمامه به واسكان ذريته عنده وقبلة يصلون اليها واما مقام ابراهيم
فشيوع اطلاقه على موضع الحجر الذي قام عليه ابراهيم عم في هذه الاعصار حتى انه
لا يفهم منه الان الا ذلك الموضع واضح واراده تعالى من الاية الشريفة ايضا يستفاد من الاخبار
فعن جابر رضه ان النبي صلعم لما فرغ من طوافه عمد الى مقام ابراهيم فصلى ركعتين وقرء واتخذوا
من مقام ابراهيم مصلى وقد سئل الصادق عم عن الرجل يطوف بالبيت طواف
الفريضة ونسي ان يصلي ركعتين عند مقام ابراهيم فقال يصليهما ولو بعد ايام
ان الله تعالى قال واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وعن الباقر عم ما اعظم فرية
اهل الشام على الله تعالى يزعمون ان الله تعالى تبارك حيث صعد الى السماء
وضع قدمه على صخرة بيت المقدس ولقد وضع عبد من عباد الله قدمه على حجرة
امرنا الله تعالى ان نتخذه مصلى الحديث وقال مجاهد مقام ابراهيم الحرم كله وقال
عطاء انه عرفة والمزدلفة والجمار وقال ابن عباس الحج كله مقام ابراهيم والمصلى
قال مجاهد هو المدعى فيشمل كل الحرم وقال الحسن اراد قبلة وقال قتادة والسدي
امروا ان يصلوا عنده قوله تعالى طهرا بيتي للطائفين الاية عن الجيف والاقذار وجعلوه
مكانا نظيفا لمن ياوي اليه بالزيارة او المجاورة او الصلوة فان الطائف المقابل
للعاكف انما هو بهذا المعنى ان تنظف اي الحرم لهؤلاء والاضافة للتعظيم ومن
زعم ان المراد بالبيت هو بالمعنى الاخص التجا في تفسير التطهير الى تاويلات
باردة سخيفة ولا يعتبر في صدق البيت هو بالمعنى الاخص اعني البناء الا انه
غالبا كذلك واما الحج فلا يتوقف عليه والمكان المعد له بيت الحاج وان لم يكن
مبنيا ويظهر هذا المعنى من الايات التي ستتلوها عليك ان شاء الله تعالى وهذه الاية
صريحة في ارادة الحرم من البيت فان الامن والحرم متساويان وان اختلفا
بالحقيقة فان الامنية بعض شئون الحرم قال الرازي ليس المراد نفس الكعبة
لانه تعالى وصفه بكونه امنا وهذا صفة جميع الحرم لا صفة الكعبة فقط والدليل
على انه يجوز اطلاق البيت والمراد منه كل الحرم قوله تعالى هديا بالغ الكعبة لا
نفسها لانه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد الحرام وكذا فلا يقربوا المسجد
الحرام بعد عامهم هذا فالمراد والله اعلم منعهم من الحج وحضور مواضع
النسك وقال في اية اخرى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقال الله تعالى
في اية اخرى مخبرا عن ابراهيم رب اجعل هذا البلد امنا فدل على انه وصف البيت

بالامن فانه فيه جميع الحرم والسبب في انه تعالى اطلق لفظ البيت وعنى به الحرم كله
ان حرمة الحرم لما كانت متعلقة بالبيت جاز ان يعبر عنه باسم البيت انتهى وقد
عرفت انه لا حاجة الى هذا التكليف في اطلاق البيت على الحرم وانه حقيقة
فيه فكل ابيات فهو بيت وهل يتوهم عاقل ان البيوتة لا تتحقق الا بما كان مبنيا
وان مادة البيت لها معنى اخر ومن المعلوم ان اول بيت وضع للناس الموصوف
بان فيه مقام ابراهيم عم الخ عبارة عن مكة فانه اسكن ذريته بها فانه
قال ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ولم يكن
ذلك اليوم بناء فالبيت المحرم هو الحرم والوادي بمكة التي فيها الحرم الذي
فيه هذا البيت فهو تعم جعل البيت مثابة للناس وحرما آمنا والناس
الخ جعلوا كذلك بان اتخذوه منسكا ومعبدا واعادة اسم الظاهر تعظيم
عم وان وقوع ما اراده تعم وشيوعه من جهة تزويج ابراهيم عم ذريته
ذريته لبنائه واذانه في الناس فالمعنى والله اعلم واذ جعلنا الحرم مرجعا للناس
وكهفا لهم وحرما آمنا واتخذ للناس من مكة محلا للنسك وهو الحرم وعهدنا
الى ابراهيم واسمعيل بعد ان صار الحرم مرجعا للناس واتخذوه منسكا
بان يطهراه للجميع من ياتي اليه ويدخله سواء في ذلك الطائف والعاكف والناسك
والطائف هنا الزائر والاظهر مقابل للعاكف قال تعم يا ايها الذين امنوا
ليستاذنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلث مرات من قبل صلوة
الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلوة العشاء ثلث عورات
لكم ليس عليكم جناح ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم بعضكم على بعض الاية
وقال عز من قائل ان الصفا والمروة من شعائر الله تعم فمن حج البيت او اعتمر
فلا جناح عليه ان يطوف بهما الاية والسعي به المامور به بين الجبلين هو الطواف
فتبين ان الطواف الاصل ليس خصوص العمل المعهود بل انما هو تكرر الورود
على شيء او الخروج عنه والاكتفاء والاعتكاف والعكوف هو القيام والاستقرار
عنده فالمعنى اني جعلت البيت مرجعا لجميع هؤلاء واجب ان يطهر لهم فان الناس
اتخذوه مرجعا ومنسكا واقبلوا اليه للحج والوطن باذن الله تعم ودعوته لهم
اليه ولا ينبغي تنزل الوافدين الى الله تعم في تعبير ثبته الا في حال نظافة البيت

البيت وهذا معنى جبلت عليه الطباع بحيث لا يرضى من هو في غاية الرذالة بانزال
ضعيف في مكان قذر او على حالة منكرة فكيف ورب البيت رب العالمين والتطهير
منها ان هذا التطهير ليس مما يرجع الى البيت نفسه من جهة تشريفه انما هو للناس
القاصدين له فجاء انهم لا قبالهم الى الله تعم واجابتهم دعوته وهذا التطهير
يتعلق بالمساكن ومرافقها فان المعنى ان الناس المقبلين الى البيت المجيبين
لدعوة الله تعم حيث انهم ضيف الله تعم فله تعم عناية بهم فامر اقرب الناس اليه
في ذلك ابراهيم واسمعيل ان يقوما بهذه الوظيفة وفي هذا من العناية بمن
يدخل الحرم ما يوجب السعي اليه بالرؤس لا المشي بالاقدام والحاصل ان الموجود
بين الاضياف في هذا التشريف المستفاد من الاية يحصل ان البيت يطهر
لكل من يقبل اليه وحيث ان الغالب لا يخرج عن الدخول في هذه العناوين
جعل التعبير بها عبارة عن التعميم بل التحقيق ان الركع السجود الذين هم المصلون
ليسوا خارجين عن الطائفين والعاكف فالمعنى والله اعلم ان العناية لا
تختص بالناسك المتعبد بل كل من دخل البيت وان لم يكن من اهله بالتوطن
فيه ولهذا قدم الطائف وقد عرفت معناه فلا يخرج من الاية احد حتى
سعى اليه ودخله باي وجه كان لصدق الطائف على كل من قصده ومر به ودخله
وقصد وان لم يحصل منه الطواف المقابل للسعي لحصول المعنى اللغوي وفي
التعبير بنفي الجناح عن الوجوب في الاية الشريفة انما هو باعتبار توهم الحرمة ففي الكافي
والعياشي عن الصادق عم انه سئل عن السعي بين الصفا والمروة فريضة
ام سنة فقال فريضة قيل اوليس قال الله عز وجل فلا جناح عليه ان يطوف
بهما قال كان ذلك في عمرة القضاء ان رسول الله صلعم شرط عليهم ان يرفعوا
الاصنام من الصفا والمروة فتشاغل رجل عن السعي حتى انقضت الايام
واعيدت الاصنام فجاؤا اليه فقالوا يا رسول الله صلعم فلانا لم يسع
بين الصفا والمروة وقد اعيدت الاصنام فانزل الله تعم ان الصفا
والمروة الى قوله تعم فلا جناح عليه ان يطوف بهما اي وعليهما الاصنام وفي الكافي
عن الصادق عم ان المسلمين كانوا يظنون ان السعي بين الصفا والمروة شيء
صنعه المشركون فانزل الله تعم هذه الاية فظهر ان البيت ومقام ابراهيم
عم عبارتان عن الحرم كالمسجد ومن الايات قوله تعم واذ قال ابراهيم رب

اجعل هذا البلد امنا وارزق اهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الاخر الاية
البلد هو الاثر فى الجلد وغيره وجمعه ابلاد ومن ذلك سميت البلاد لانها مواقع
مواطن للناس وتاثيرهم ومن ذلك قولهم لكركرة البعير بلدة لانها اذا بركت تاثر
والبلد الامين هو البلد الحرام قال ابن عباس يريد حراما محرما لا يصاد طيره
ولا يقطع شجره ولا يختلى خلاه وقال ابن عباس قال رسول الله صم يوم فتح مكة
ان هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والارض فهو حرام بحرمة الله تعالى
يوم القيمة وانه لم يحل القتال لاحد قبلى ولم يحل لى الا ساعة من نهار فهو
حرام بحرمة الله الى يوم القيمة لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده ولا يلتقط لقطته
الا من عرفها ولا يختلى خلاه فقال العباس يا رسول الله صم الا الاذخر
فانه لقينهم ولبيوتهم فقال الا الاذخر فهذا يفصل لكونها حراما وامنا
وعن الصادق عم ما يفيد هذا المعنى قال من دخل الحرم مستجيرا بالله فهو
امن من سخط الله تعم ومن دخله من الوحش والطير كان امنا من ان
يهاج او يؤذى حتى يخرج من الحرم فظهر ان البلد عبارة عن الحرم مع ان الاية
التى بعدها اى قوله تعم واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت الاية اريد ا
البيت خصوص الكعبة ومن الايات التى اريد بالمسجد الحرام فيها الحرم
كله بلا ريب قوله عز من قائل قد نرى تقلب وجهك فى السماء الى شطر المسجد
الحرام وانه للحق من ربك الاية ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد
الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون الاية دلت الايات
المؤكدة بعضها ببعض على ان القبلة هى المسجد الحرام للنائى ومن المعلوم
ان القبلة ليس خصوص المسجد بالمعنى الاخص للبعيد وان قيل انه قبلة
لاهل الحرم فالمراد من المسجد الحرام اما خصوص الكعبة او الحرم كله والاول
يقال له المسجد الحرام باعتبار تمحضه فى الانتساب الى الله بجعله قبلة وحراما
للحاج والثانى بجعله حرما له تعم والثانى هو المراد قطعا لدلالة الادلة
على ان القبلة للبعيد هو الحرم كله وروى مفضل بن عمر انه سئل ابا عبد الله
عم من التحريف لاصحابنا ذات اليسار عن القبلة وعن السبب فيه فقال ان
الحجر الاسود لما انزل به من الجنة ووضع فى موضعه جعل انصاب الحرم من حيث
يلحقه النور نور الحجر فهى عن يمين الكعبة اربعة اميال وعن يساره ثمانية اميال

اميال كله اثنى عشر ميلا فاذا انحرف الانسان ذات اليمين خرج عن القبلة
لقلة انصاب الحرم فاذا انحرف ذات اليسار لم يكن خارجا عن حد القبلة
وروى الكلينى عن على بن محمد مثله فالقبلة انما هى الحرم وعليه شواهد كثيرة
لا يناسب المقام التعرض لها فمن الايات قوله عز من قائل ولا تقاتلوهم
عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وقوله تعم وصد عن سبيل الله وكفر به
والمسجد الحرام واخراج اهله منه اكبر عند الله ومن المعلوم ان المنهى عنه
انما هو القتال فى الحرم لا خصوص المسجد وان الصد عن مكة لا المسجد والا
خراج انما هو عن الحرم لا عن المسجد فان المراد اخراج النبى صم عن مكة او سائر
المؤمنين فان رسول الله صم بعث ابن عمه بعد سبعة عشر شهرا من مقدمه
المدينة الى مكة وامره ان ينزل عقبه ويترصد بها عير قريش فلما صادفوا بعض
المشركين قتلوا بعضهم واسروا اخرين وساقوا العير بما فيه فقالت القريش قد
استحل محمد صم الشهر الحرام فانه صادف هلال رجب فتوهموا انه فيه وقع
ان ما صنعه المشركون قبل هذا من الكفر بالله تعم والصد عن سبيل الله
تعم وعن المسجد الحرام واخراج النبى صم ومن آمن به منهما اكبر مما وقع
وقوعه من عبد الله بن جحش وفيه تنبيه على ان القتال الذى يكون ذكره ليس هو
هذا لان الغرض به نصرة الاسلام واذلال الكفر فالقبيح ما صنعه المشركون
قبل هذا وفى الكافى عن الصادق عم فى هذه من كان منزله على ثمانية عشر
ميلا من بين يديها وثمانية عشر ميلا عن يمينها وثمانية عشر ميلا عن يسارها
فلا متعة له فيهن وفيه عن الباقر عم سئل عن هذه الاية قال ذلك لاهل
مكة ليس لهم متعة ولا عليهم عمرة قيل فما حد ذلك قال ثمانية واربعون ميلا
عن جميع نواحى مكة دون عسفان وذات عرق ومن الايات قوله تعم
ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى مكة قال طاوس حاضروا المسجد الحرام هم اهل
مكة الحرم وقال الشافعى يكون على مسافة القصر من مكة وان كثر ما ذكر الله
المسجد الحرام والمراد منه الحرم قال تعم سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من
المسجد الحرام ورسول الله صم انما اسرى به من الحرم لا من المسجد الحرام و
قال ثم محلها الى البيت العتيق والمراد الحرم لان الانعام لا تراق فى البيت
والمسجد والاختلاف فى ان الحد اثنا عشر ميلا او ثمانية واربعون او ثمانية

عشر صيد لا بنا في ارادة الحرم من المسجد الحرام فانه تحديد للمحصور وليس
المراد خصوص المسجد بالمعنى الاخص قطعا وانما الملحوظ البلد وكونه مسجدا
انما هو باعتبار كونه معبدا وهذا انما ينطبق على الحرم لا على مكة من حيث
هي مصر او بلدة بل يظهر من بعض الايات ان الكعبة تشمل الحرم قال عز من قائل
يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم الى قوله تعالى هديا بالغ الكعبة
وقد عرفت ان الكعب اسم للعظم المعروف المشتمل على النتو ومنه صار كعب
ثدي الجارية وكعوب الرمح لاشتمالها على النتو صارت كعوبا فهذا المعنى
من النتو من خواص ذلك العظم بحسب اصل الخلقة ومنه الكعب والكعبة
لها نتو في الارض باعتبار كونه مثابة وامنا فهو نات معنى والذي بناه ادم عم
ورفع ابراهيم عم قواعده وان كان جزءا من الحرم تابع له محسوب به منه
متحد معه باعتبار وان غايره باعتبار اخر وبالجملة فالواجب اما بلوغ
الهدي مكة او منى قال ابن عباس اذا اتى مكة ذبحه وتصدق به وقال
اصحابنا ان كان اصاب الصيد وهو محرم بالعمرة ذبح جزاءه او الجزاء بمكة
قبالة الكعبة وان كان محرما بالحج ذبحه او نحره بمنى وكيف كان فلا
يجب البلوغ الى البيت بالمعنى الاخص بل لا يجوز النحر والذبح فيه واين المنى من
البيت فكونها كعبة لا وجه لها الا باعتبار شمولها الحرم كله فانها من حيث
هي بيت كعبة الا ان تتبع دائرة بلوغ الكعبة وقال عز من قائل جعل الله
الكعبة البيت الحرام قياما للناس الاية قد عرفت ان البيت الحرام هو الحرم كله
والقيام عبارة اخرى عن كونه امنا فانهم يلجأون في شدائدهم فيامنون
فلهذا ذكره بعد ما دلت من الايات على حرمة الحرم ثم الذي يظهر من
مجموع الايات والاخبارات ان الحرم والبيت الحرام المسجد الحرام والبلد الحرام
والكعبة كلها شيء واحد الا ان الاصل والعمدة هو الفضاء الذي وقع
فيه البيت المخصوص وهذا هو الوجه في اختصاصه بكونه قبلة من في ا
لمسجد وكون المسجد قبلة لاهل الحرم وكون الحرم قبلة لمن نأى مع
ان القبلة شيء واحد كما ظهر من الايات السابقة الدالة بالالفاظ العامة
المؤكدة على ان القبلة قبلة جميع الناس في جميع الاحوال هو المسجد الحرام
ومن الايات قوله تعالى في سورة الانفال وما لهم الا يعذبهم الله تعالى

تعالى وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا
المتقون وقد عرفت ان الصد لم يكن عن المسجد بالمعنى الاخص بل انما كان
عن الحرم ومنها قوله تعالى في سورة التوبة الا الذين عاهدتم عند المسجد
الحرام ومن المعلوم انه لم يقع عند المسجد بالمعنى الاخص وانما وقع في الحرم
ومنها قوله تعالى فيها اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام فان
عمارة المسجد افتخر بها شيبة وابن طلحة ومن المعلوم الذي افتخر شيبة او
ابنه انما هو عمارة البيت فليس المراد به المسجد بالمعنى المقابل للبيت قطعا
بل المراد به انما هو البيت الحرام وقد عرفت اتحاده مع الحرم وانه هو وقوله
تعالى قبلها ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله معناه وان المراد بالمساجد
ما يعم البيت والعمارة بتنا ولبنائها ورم ما استرم منها وكنسها وتنظيفها
وتنويرها بالسراج وزيارتها والاشتغال بالعبادة فيها من الصلوة والقراءة
والدرس وصيانتها مما لم تبن له كحديث الدنيا وفي الحديث القدسي ان بيوتي
في الارض المساجد وان زوارها عمارها وطوبى لعبد تطهر في بيته وزارني في
بيتي ثم زارني فحق على المزور ان يكرم زائره والحاصل ان من المحال
ان تتحقق العمارة من عبدة الاصنام الذين صنعوها ووضع الاصنام في البيت
الحرام والاقبال اليها والخضوع لها بل تطهير البيت الحرام منهم من اعظم شئون
عمارة المسجد الحرام فكيف يفتخر عباس وشيبة بهذا المعنى وانما العمارة
فعل من امن بالله تعالى الى اخر ما دلت عليه الاية فعن تفسير ابي حمزة
ان العباس لما اسر يوم البدر اقبل اليه اناس من المهاجرين والانصار
فعيروه بالكفر وقطيعة الرحم فقال ما لكم تذكرون مساوينا وتكتمون محا
سننا قالوا وهل لكم من محاسن قال نعم والله انا لنعمر المسجد الحرام
ونحجب البيت ونسقي الحاج ونفك العاني فانزل الله تعالى ما كان للمشركين
ان يعمروا مساجد الله وقيل ان عليا عم قال للعباس الا تهاجر ولا
تلحق برسول الله صلعم فقال الست في افضل من الهجرة اعمر المسجد الحرام و
اسقي حاج بيت الله الحرام فنزلت اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد
الحرام والمعنى والله اعلم ان هذا الامر الذي هو هو اختصاصهم به
وعدم حصوله لامير المؤمنين عم اختص به عم حيث ان اتصافه بهذه

الصفات اعظم شئون تعظيم شعائر الله تعـ فان المساجد انما تعظم بالنبي صـ وخلفائه فكلما ازداد وقدرا ازداد المسجد عظمة و المساجد من
الاعلام التي تظهر مقاما لها بهم فهم عـ الاصل بل كل جهة من جهات قوة
الاسلام عمارة المسجد الحرام وكل وهن فيه تخريبه ومنها قوله عز وجل
انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا اى الحرم وان
خفتم عيلة اى فقرا وحاجة وكانوا فقدها فوا انقطاع المتاجر بمنع المشركين
عن دخول الحرم فسوف يغنيكم الله من فضله ان شآء ومنع المشركين من
دخول الحرم من خواصه الثابتة فى الدين كسائر ما يخصه ولو جاز تنجيسه
فانه ليس من جهة التنجيس وازالة النجاسة هو الشرك فالحرم يختص بانه لا
يدخله المشرك لشركه وهذا لا ربط له بتنجيس المساجد وقوله عز من قائل
سبحان الذى اسرى بعبده من المسجد الحرام فى الجمع قال اكثر المفسرين
اسرى رسول الله صـ من دار ام هانى اخت على بن ابى طالب عـ زوجها
هبيرة بن وهب المخزومى وكانت تلك الليلة فى بيتها فان المراد بالمسجد
الحرام هنا مكة والحرم كلها مسجد ومنها قوله تعـ فى سورة الكهف
اذ يتنازعون بينهم امرهم فقالوا ابنوا عليهم بنيانا ربهم اعلم بهم قال الذين غلبوا
على امرهم لنتخذن عليهم مسجدا والمعنى ان مشركى ذلك الوقت قالوا
استروهم عن الناس بان تجعلوهم وراء ذلك البنيان قال الملك
المؤمن واصحابه اولياء اصحاب الكهف المؤمنون لنتخذن عليهم معبدا
للمؤمنين كما هو الحال فى روضات الانبياء عـ والائمة فى هذا الزمان
ففى هذا الصنع جمع بين احترام اصحاب الكهف وبين اشفاء الناس محل
دفنهم ومنها دلالة واضحة على ان الروضات المقدسة مساجد حقيقة
ومنها قوله تعـ فى سورة الحج ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله
والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد ومن
يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم واذ بوانا لابراهيم مكان البيت
ان لا تشرك بى شيئا وطهر بيتى للطائفين والعاكفين والركع
السجود والصد انما هو عن مكة لا عن خصوص مسجده فالحرم هو الذى
يستوى فيه العاكف فيه والبادى الجائى والمتوطن والمسافر العابر فلهذا

فلهذا حكموا بان دور مكة لا يجوز لاهلها منع الواردين عنها وسائر الفقرات
قرائن على ارادة الحرم وقوله تعـ وطهر بيتى الاية قد تقدم وجه دلالته
بالصراحة ومنها قوله تعـ فى سورة الفتح هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد
الحرام الاية وقوله تعـ فيها لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن
المسجد الحرام امنين محلقين رؤسكم ومقصرين لا تخافون الاية فان الصد
انما كان عن دخول مكة ولو كان عن العمرة خاصة فليس الصد عن المسجد
من حيث هو بل الصد عن الفعل وهو داخل فى سبيل الله تعـ والنبى صـ خرج
الى الحديبية راى كانه واصحابه قد دخلوا مكة امنين وقد حلقوا رؤسهم
وقصروا فقص الرؤيا على اصحابه ففرحوا واستبشروا وحسبوا انهم داخلوها
فى عامهم الحديث فالمراد بالمسجد الحرام مكة وهو مسجد باعتبار كونها
حرما اذا عرفت هذا ظهر لك ان الحرم مسجد حقيقة وانه ليس الاصل
معناه خصوص المكان المعد للصلوة وان كان شاع تخصيصه وهذه
الا زمنة بل لا اختصاص للصلوة به وانما المصلى اولى من غيره كما ان مسجد
الحرام بالمعنى الاخص للطواف اولى فليس للمصلين ان يمنعوا الحاج من الطواف
فان المطاف من المسجد قطعا فكون الحرام بالمعنى الاخص مسجد الله ليس
من حيث انه محل للصلوة بل من حيث انه معبد وان كان الاصل فيه وضع
خصوص الطواف فلو لم يثبت صدق المسجد على الحرم ففى صدقه على المطاف
غنية عنه وكفاية اذ لا فرق بين الحرم وغيره فى الحكم الثابت للمسجد من
حيث هو مع ان من المعلوم اختلاف احكام المعابد غاية الاختلاف
فالحرم اختص باحكام هى الحقيقة تفصيل لكونه حرما وهذا المعنى لا ينفك
عن كونه مسجدا كما انا لبيت بالمعنى الاخص لعم مسجد مع انه ليس
موضوعا للصلوة فيه بل للطواف والصلوة اليه وهذا المقدار يكفى فى
كونه مسجدا بل هو اولى فى صدق هذا العنوان عليه من غيره فانه مكان مختص
للعبادة بان يطاف او يستقبل واضافة المكان الى الشئ وان لم يفهم
منها الاحلول ووقوعه فيه الا ان هذا الحرم تخصيصا بحسب الوضع لما
هو بحسب الاتفاق فبيت الله اضافة باعتبار اختصاصه بكونه مبنيا
به الى الله تعـ باى وجه كان وهذه الاضافة صادقة للهيئة الظاهرة

على الاسم التي باعتبارها صار اسم مكان فاسم المكان مما يدل على كون شئ
محلاً لمعنى من المعاني ودائرة هذه النسبة اوسع مما يتبادر والحاصل ان
اعظم المعابد مما لاريب فيه مع ان الصلوة اليه افضل من الصلوة فيه وفي
وضعه لان يتعبد فيه بل قد عرفت صراحة الايات في كونه مسجداً حيث انه
قبلة مما لاريب فيه وقد جعل الله المسجد الحرام قبلة لجميع الناس في جميع الا
ماكن وليس الا البيت خاصة او الحرم الذي هذا اعظم اجزائه بل الاصل
فيه ومعنى كونه اصلاً في تحقق هذه الحقيقة انه بمثابة لا تصدق البيت على
سائر الحرم الا تبعاً له فلو لم تكن سائر الاجزاء وانحصر الامر فيه كان بيتاً
تاماً ولو لم يكن هو لم تصدق البيت على غيره بل لم يكن غيره حرماً واما الاركان
فعدم كل واحد نقص فيه بخلاف المسجد وغيره من اجزاء الحرم فهو بمنزلة
للانسان بل كانه المشتمل على جميع الاعضاء الرئيسة فغيره على تقدير الانضمام
جزء بلغ ما بلغ وانفصاله لا يوجب نقصاً ولا يصلح للاستقلال في صدق البيت
عليه وبهذا الظهر وجه الجمع بين اختصاصه بكونه بيتاً تارة وشموله لجميع الحرم
اخرى ومن هذا القبيل لفظ مسجد الحرام بالنسبة الى جميع الحرم وخصوص ما
هو المعروف فان الجزء من الحرم المحض لان يتعبد فيه انما هو هذا المكان و
اما غيره فليس بهذه المثابة وهو اولى بكونه مسجد الحرام من غيره كما ان المشتمل
على الاركان في البنيان والجوارح اولى من غيره في صدق البيت عليه وحيث لم يبق
لغير المواضع المخصوصة من منى وعرفات والمشعر اسم خاص لم يتبادر من
الحرم سواه مع انه اعم بل غيره اولى به وهذا من قبيل انصراف الحيوان الى غير
الانسان وان لم يستقر فانه انصراف بدوي وظهور الماء في غير الجمد وا
لثلج والبرد مع ان الحقيقة واحدة فان الماء بالانجماد لا يختلف حقيقته
وتتبدل ماهيته وليس هذا الاختصاص هذه الاصناف نوعاً ونوع خاصة
فانها ليس الاعنوان الماهية انما هو المسائل وهذا لا ينافي في كونه اصنافاً
في هذه المرحلة كاصناف الجمد وبالجملة فالمكان المحض للعبادة باي
وجه كان من ايقاعها فيه او اليه او الطواف عليه بمقتضى تمحضه مشتمل
على جهتين من لحاظها قضية سالبة ومن الجهة الاخرى قضية موجبة
اما في السلب فالقضية كلية واما في الاثبات فيختلف حال المعابد بغاية

غاية الاختلاف فاقل جزء من الحرم عبادة الاحرام فانه لا يتعداها
احد الا هو محرماً والتروك المعلومة وعبادة منى اراقة الدماء على الوجه
المعتبر وغيره وهكذا الحال في عرفات والمشعر واما المسجد فهو محض لان
يتعبد فيه مكة وان كان من اراد زيارة البيت ومن دانيها الطواف له
من غيره ووجوب التعظيم وحرمة الاهانة في المكان والزمان انما هو باعتبار
الانتساب الى ما هو محترم بالذات وقد عرفت ان كون المكان حرماً يكفي
في كونه مسجداً ولهذا لم يرله من الاحكام الا ما يتعلق بكونه حرماً اما دخول المحدث
او تنجيسه فلا ولهذا فلا باس بالعكوف والقيام فيه واخذه وطناً مع انه
لا ينفك عن الاحداث والنجاسات بل المجاورة من المقربات مع عدم انفكاكها
عن الامرين واما منى فيتقرب الى الله تعالى باراقة الدماء فيه بل هو من اعظم
شئون مناسكها وهكذا الحال فيما بين الصفا والمروة وعرفات والمشعر فان
ما تمحض له من العبادات لا يوجب انتسابها اليها التنزيه عن الامرين لعدم
المنافاة بل الاستلزام واما ما تمحض للصلوة والطواف او جميع العبادات
فيكتسب الاحترام فما تنسب اليه كالمصاحف بالنسبة الى كتاب الله تعالى والقرآن
المقدسة بالنسبة الى الابدان المطهرة والابدان بالنسبة الى الارواح المعظمة
والارواح بالنسبة اليه تعالى فالبيت بلغ من شدة الانتساب اليه عز وجل
مبلغاً لا يحول العقل استقباله واستدباره حال التخلية او يكره كل منهما كراهة
شديدة فانه بمثابة العرش في الارض فكيف يجوز للمحدث بالحدث الاكبر ان يدخل
ما هو بهذه المنزلة مع ان الصلوة من حيث انها معراج المؤمن واقبال
اليه تعالى لا يجوز لهذا المحدث بل المحدث بالحدث الاصغر ان يقربها الا
متطهراً واذا اشتد الحدث كالحيض فلا يجوز له لان حق ان القصد سقط
عنه فالبيت في الاماكن بمنزلة الصلوة في الافعال وهذا امر لا مسرح له
للعقل فيه وانما هو معلوم بالاثار النبوية والنواميس الالهية ثم لا يستقل
بالاداب بالنسبة الى موضوعاتها التعبدية وكلما بلغ هذه المنزلة
من الاماكن ثبت له هذا الحكم ومن المعلوم ان مذهبنا بمقتضى اخبار اهل
البيت عليهم السلام ان كربلاء افضل من الكعبة ونظيره حال روضة النبي ص وسائر
الائمة عليهم السلام ومسجد الكوفة والسهلة اعظم من الاعتبار وهكذا مسجد النبي ص

بل يظهر من الاخبار ان رضا تهم عم اعظم عند الله تعم من البيت الحرام هذا
حكم المسئلة مع قطع النظر عن الاخبار الواردة فيها بالخصوص و يظهر الحال
التمم هذا المعنى بعد التأمل فيها و توضيح ذلك ان المعروف بين اصحابنا
قدهم انه يحرم على الجنب الجلوس في المساجد او اللبث او المكث على اختلاف
عباراتهم او مقاصدهم او مطلق الدخول الا لاجتياز كما تقدم في كلام اخرين
وكذا وضع شيء فيها ولو من الخارج و يحرم الجواز في المسجد الحرام و مسجد النبي
صعم خاصة و اختلفوا في الحاق المشاهد المقدسة والحق ما حققناه من ان الحكم
ثابت اولا للمشاهد المقدسة ثم للبيت ثم للمسجد الحرام و مسجد النبي صعم و يتم مثل
مسجد الكوفة وان الوضع من حيث هو جائز و ان سائر المساجد يكره للجنب الدخول
فيها الا لحاجة و ترتفع الكراهة عند الاحتياج وان لم يبلغ مرتبة الاضطرار فنقول
بعون الله تعم انهم استدلوا على ما ذهبوا اليه من عدم جواز دخول الجنب في
سائر المساجد الا مجتازا بقوله تعم في سورة النساء يا ايها الذين امنوا
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري
سبيل حتى تغتسلوا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط
او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم
ان الله كان عفوا غفورا و لان زرارة و محمد بن مسلم قالا قلنا له اي الباقر
عم الحائض والجنب يدخلان المسجد قال عم الحائض والجنب لا يدخلان
المسجد الا مجتازين ان الله تعالى و تبارك يقول ولا جنبا الا عابري سبيل
حتى تغتسلوا والتحقيق ان الاية الشريفة لا تصلح لهذا المعنى فلا بد من حمل
الرواية على ما يوافق المعنى الصحيح فان ارادة المسجد من لفظ الصلوة
غلط لعدم العلاقة المصححة و جري الميزاب و سال الوادي ليس من
من المجاز في الكلمة و الاعجاز استعمال الميزاب والوادي في المطر في
جميع المقامات مع ان صحة هذا الاطلاق انما هي في خصوص الجري والس
السيلان وهذا من اقوى الشواهد على ان التجوز في النسبة لا في الكلمة
والحاصل ان عدم جواز استعمال اللفظ الموضوع للحال على ما يحل فيه
من ابده البديهيات وقد يتوهم و توهم في قوله تعم ولولا دفع الله
الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر

٢ وكذا العكس ع

حتى تعلموا ما تقولون ع

٢ مع النهي ع

يذكر فيها اسم الله تعم كثيرا الاية وهو غلط واضح لذكر المساجد بعد الصلوات
ولا مانع من نسبة الهدم الى الصلوة بمعنى الافعال المعهودة فالصلوة عبارة
عن معابد اليهود و عن ابن عباس والضحاك و قتادة قال الزجاج وهي
بالعبرانية صلوتا و قال ابو العالية الصوامع للنصارى والبيع لليهود والصلوات
للصابئين وعلى قول الزجاج الصوامع والبيع للنصارى والاولى التي بنوها في
الصحارى والثانية هي التي بنوها في البلاد و قد يتوهم ان المراد من الصلوات
المساجد وانه من قبيل واسئل القرية وقد عرفت انه غلط واضح حيث ان
استعمال القرية فيمن حل فيها غلط وانما يجوز اسناد السؤال كما يعرف وهو
مجاز في الاسناد مع ان الاية تابى هذا المعنى و الا لم يكن لذكر المسجد بعد
الصلوة وجه وعلى تقدير جواز ارادة المسجد من الصلوة فعدم وقوعها
في الاية الشريفة معلوم بقرينة قوله تعم وانتم سكارى فان المراد بالصلوة
عن القرب اليها في حال السكر هي الاركان المخصوصة المعهودة لا غير
قطعا وحيث ان لفظ الصلوة لم يتكرر فلا يجوز اختلاف المعنى في المعطوف
والمعطوف عليه فان العطف يقتضي التشريك فلا بد من بقاء المعطوف
عليه على حاله في العطف والا لم يكن عطفا والاستخدام في مثل المقام
غلط صرف وبيان ذلك ان الصلوة تعلق بها حكمان عطف احدهما على
الاخر فاشتركا بالعطف في التعلق بها فالواو اثرها اقامة ما بعدها
مقام ما قبلها فجنبا معطوف على وانتم سكارى وهو حال الفاعل
لا تقربوا فالجملة بكمالها جزء غاية الامر تعدد الحال والواو انما هو دالة
على ان ما بعدها كما قبلها في كونه من متعلقات الجملة السابقة عليها
وهذا معنى قولنا ان العطف بمنزلة التكرار والا فلو كان هناك
لفظ صلوة مستعملة في معنى اخر غير ما استعمل فيه اولا و تعلق به حكم اخر
كانت الجملة مستقلة فان النهي عن اقامة الصلوة في حال السكر والنهي
لا ربط له بالنهي عن دخول المساجد حال الجنابة ولا معنى لعطف
احد الحالين على الاخر فان احدهما حال لمن نهي عن الافعال والاخر
حال لمن نهي عن المكان والنهي متعلق بالقيد فهما قضيتان متباينتان
ومثل هذا ليس من الاستخدام و من زعم انه منه فلا خبرة له بواضحات

الفنون العربية بل المحاورات العرفية بل نقول ان عابري سبيل لا يصدق
الا على المسافر حيث ان المسجد انما هو المكان المحض للعبادة واستقرارها
وجوازه لا يجعله سبيلا بالذات و مقتضى كون السبيل موضوعا ان
يكون ما يعبر فيه سبيلا مع قطع النظر عن وقوع الفعل فيه فهذا المعنى لا
يتحقق في المساجد و كذا كون الشخص محضا في العبور ليس الا المسافر
والحاصل ان عابري سبيل من قبيل ابن سبيل عبارة عن المسافر على جهة
الكناية ولا يصح التعبير عن الجواز في المسجد بهذه العبارة ولو كان ا
لمقصود هذا المعنى يجب ان يقول الا عابري سبيل ولم يكن لذلك
سبيل معنى على تقدير صحته والاجود ما اشتهر في السنة الفقهاء وتكلم
من التعبير بالاجتياز ولو صح التعبير بعبور السبيل لما عدل لو احد الى غيره
فاهل اللغة تأبى جبلتهم عن ان يعبر هذا المعنى بمثل هذه العبارة فالحاصل
ان امتناعهم من التعبير بعبور السبيل مع وقوعه في الآية الشريفة مع ان
من دابهم الالتزام بالتعبير بما في الاخبار فضلا عما في الآيات من اقوى
الشواهد على انه من الاغلاط نعم قد صدر هذا عن بعض الاعاظم اما
ما عن ابي جعفر عم فهو اتباع لمن خالف عليا عم في التفسير لما راه من
المصلحة فكان زرارة ومحمد بن مسلم كان لهما فيه صلاح او لعامة الشيعة
في ذلك الزمان فان تفسير الآية على ذلك الوجه مرضي لجماعة من فقهاء
الجمهور وهو المروي عن جابر والحسن والعطا عطاء والزهري وابي
بل وابن عباس وابن مسعود وما اخترناه هو الذي رووه عن علي
عم وابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد والذي اوقعهم في هذا الوهم
وجوه سخيفة منها انه تعم قال لا تقربوا الصلوة فالقرب والبعد لا
يصحان عن نفس الصلوة على سبيل الحقيقة وانما يصحان عن المسجد
وفيه اولا ان وقوع هذا الاستعمال بالنسبة الى السكران مما
لا ريب فيه فليس الامر دائرا بين ارادة المعنى الحقيقي وبين ارادة
المعنى المجازي لو سلمنا ان القرب الحقيقي لا يشمل الصلوة وان
الاستعمال الصلوة في المسجد صحيح وثانيا ان ظهور الصلوة في
الافعال على تقدير جواز ارادة المكان منها اقوى من ظهور القرب

ان يقول الا مجتازين او عابرين

القرب في معناه فيحكم عليه كظهور الرمي بالنسبة الى الاسد في قولهم اسد يرمي
وكذا الحمام وثالثا ان المبالغة في التبعد عن الشيء شاعت ارادتها
من نفي القرب كقوله تعم ولا تقربوا الزنا ولا تقربوا مال اليتيم وغيرهما
لا يخفى فلا يتبادر من هذا الكلام سواه ومنها انا لو حملنا على ما قلناه
لكان الاستثناء صحيحا اما لو حملناه على ما قلتم لم يكن صحيحا لان من لم
يكن عابر سبيل وقد عجز عن استعمال الماء بسبب المرض الشديد فانه يجوز
له الصلوة بالتيمم واذا كان كذلك كان حمل الآية على ذلك اولى وفيه ان الاول
المسافر مع المريض في التيمم متساويان حتى يقال لانه لا اختصاص المسافر وتخصيص
في جواز الدخول مع عدم الاختصاص انما هو من قبيل تخصيص غير الواجد
في آية التيمم مع عدم اختصاصه بالحكم ومنها انا اذا حملنا عابر السبيل
على الجنب المسافر فهذا اذا كان واجدا للماء لم يجز له القرب من الصلوة
التيمم فيحتاج الى اضمار هذا الاستثناء في الآية وان لم يكن واجدا للماء
لم يجز له الصلوة الا مع التيمم فيفتقر الى اضمار هذا الشرط في الآية واما على
ما قلناه فانا لا نفتقر الى اضمار شيء في الآية وفيه لا حاجة الى شيء من الاضمار
فان الاستثناء عن حرمة دخول الجنب في الصلوة قبل الغسل انما يفيد جوازه
بالنسبة اليه في الجملة فان السالبة الكلية تنتقض بالموجبة الجزئية فالمعنى
ان المسافر ليس بحيث لا يجوز له الصلوة جنبا بل ربما يجوز له ذلك حيث
ان فقد الماء في السفر كثيرا ما يتفق وليس مما يستبعد وقوعه واما
انه لا بد ان يكون مع التيمم فهو حكم اخر يظهر من بقية الآية بل نقول ان التعليق
الحكم على السفر والمرض ليس تنافيا ومنه التعذر من جهة الفقدان في الاول
والتضرر في الثاني ولهذا اطلق الحكم في قوله تعم وان كنتم مرضى او على سفر
مع ان الحكم في الاول مقيد بالتضرر وكل من الاضمارين على التقديرين
حيث ان المسافر من حيث هو لا حكم له في المقام فالمضطر هو الموضوع
وكذا لا ربط لوجوب التيمم بجواز الدخول في الصلوة جنبا فانهما حكمان
متغايران مترتب احدهما على الاخر ومنها ان الله تعم ذكر حكم السفر وعدم
الماء وجواز التيمم بعد هذا فلا يجوز حمل هذه الآية على حكم مذكور في
بعد هذه الآية والذي يؤكده ان القراء كلهم استحبوا الوقف عند قوله

عن الغسل حكم اخر وليست الآية مسوقة لبيان الحكم وبيانه

حتى تغتسلوا ثم يستانف قوله وان كنتم مرضى لانه حكم آخر وان حملنا الآية
على ما ذكرنا لم يحتج فيه الى هذه الالحاقات فكان ما قلناه اولى وفيه ما
عرفت ان للذي للاعذار حكمين احدهما الاعذار فيها المبين لعذرهم والآخر
طيب قلبهم في هذا الحال فهذه الآية متكفلة لبيان الاعذار وانه يجوز للجنب
الدخول في الصلوة في حال السفر وان الطهارة المائية اي الغسل
لا تعتبر في صلوته واما اعتبار التيمم فهو حكم آخر تكفلت به الآية الاخرى والحاصل
ان ابا جعفر عم سلك مسلك بعض العامة الذين اخذ وبانيا في ما روى
عن علي عم وعلى زرارة ومحمد بن مسلم ذلك لما رآه من المصلحة في ذلك الوقت
لما عرفت من انه معنى غلط مخالف لما فسرها بها امير المؤمنين عم وعلى
هذا فنفس الحكم ايضا لا دليل عليه نعم لا باس بما في المراسم من انه يندب
للجنب ان لا يقرب المساجد الا عابري سبيل وان كانت الاستثناء فاسدا
لما عرفت من انه مستنبط من الآية على وجه فاسد وان الامام عم اتبع
اعداء الدين تقية في غلط صدر عنهم لو تنبهوا له لم يلتزموا به وليس مثل
هذا مشعرا بالواقع فضلا عن الدلالة فان اصل هذه المقالة غلط صدر
عن جاهل وكون دخول الجنب في المساجد مرجوحا او رجحان الترك
عقلا او شرعا مما لا ريب فيه وتكفل عليه الاخبار وانما الكلام في الاستثناء
وان العبور مخالف لسائر انحاء الدخول لم يرد حكما عقليا ولا شرعيا
وانما هو توهم فاسد نشأ عن استدلال مضحك للثكلى اختص به من لم
ياخذ العلم عن اهله فضل واضل ولو اتبعوا عليا عم فيما روى عنه عم
ولم يستقلوا بارائهم السخيفة لاهتدوا الى الطريق وفي خبر محمد بن القسم قال
سألت ابا الحسن عم عن الجنب ينام في المسجد فقال يتوضأ ولا باس ان
ينام في المسجد ويمر فيه وقال الصدوق بعد ان ذكر ان الجنب والحائض
ان يدخلا المسجد الا مجتازين ولا باس ان يختضب الجنب وهو مختضب
الى ان قال وينام في المسجد ويمر فيه ويجنب اول الليل وينام الى آخره
انتهى ومنه يظهر ان المراد من عدم الجواز الكراهة ويظهر هذا المعنى
من الاستثناء ايضا فان الحرام بعيد عنه المصطفى فجواز الدخول في المسجد
للاجتياز مع عدم الاضطرار اليه ينافي حرمته في نفسه مع انه في خبر

وفي خبر جميل عن الصادق عم للجنب ان يمشي في المساجد كلها ولا يجلس
فيها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلعم هذا حال سائر المساجد واما
الضرائح المقدسة والمشاهد المشرفة فقد عرفت انها من المساجد حقيقة
بل لا يبلغ شيء منها تلك المنزلة فان الله تعالى جعلها كذلك حيث قال في بيوت
اذن الله ان ترفع والمراد بها خصوص المشاهد وكشف الحجاب يتوقف
على تفسير آية النور وبيان كل فقرة منها وان المشبه نبينا صلعم والائمة عم
وبيان ان الظرف خبر عن نور الله لقم المدلول عليه بافراد الارض وان قوله
رجال خبر آخر والحاصل انه لقم اجزا ولا بان له في الارض خليفة ونورا
في زمان نزول الآية الى يوم القيمة ثم ضرب له مثلا متضمنا لانوار الخلفاء
على الاجمال وبين ان هذه الخلافة مستمرة الى يوم القيمة ثم حكم على هؤلاء
الانوار بانهم يستقرون في بيوت قد اراد الله تعالى ان يعظم فيها اسمه وان الناس
يعبدون الله تعالى فيها بالغدو والاصال ثم كشف عنهم عم ثانيا بانهم رجال
معصومون فان العصمة محصل الاوصاف المذكورة في الآية وان هذا
تفسير يستفاد من اخبار قريبة من التواتر بل هو حسب يحتاج الى بسط لا يليق
بالكتاب افردنا له رسالة متكفلة لبيان جميع الجهات فهذا اذن دليل
على ثبوت الحكم للمشاهد بل اولويتها من الكعبة بل نقول ان هذا ليس حكما
تعبديا بل انما هو مما يستقل به العقل بعد ثبوت امرين في الشريعة احدهما
شدة العناية بهذه البقاع المطهرة والثاني شدة مبغوضية هذه الحالة
من هذه الجهة لم نتأمل الاصحاب قدس في الحكم بوجوب حفظ المصاحف والمشاهد
النجاسات ووجوب المبادرة الى ازالتها وكذا بالنسبة الى التربة الحسينية على مشرفها
الاف التحية مع عدم ورود نص به بل لم يتأمل احد في الحكم بكفر من اهان بالضرائح او
التربة او المصاحف ومثل هذه الاحكام في الفقه لا نهاية لها مع عدم ورود دليل
خاص بالمنصوص عليه والوجه فيه انه لازم عقلا لامرين ثابتين في الدين على سبيل
اليقين اما العناية بهذه البقاع المقدسة فما يعلم من الاخبار المتجاوزة حد التواتر
الدالة على ارادة الشارع التعبد والابتهال فيها بل كثير من الروايات رجحان
زيارتهم على الحج بل وافضلية الحائر بالنسبة الى الكعبة ايضا منصوصة وكون حرم
امير المؤمنين عم جنة الدنيا ومجمع ارواح المؤمنين ضروري المذهب وليس الاعن

جهة تلك البقعة المنورة والحاصل ان عناية الشارع بتلك البقاع وكونها عنده
افضل المعابد مما لا ريب فيه ومبغوضية الجنابة والحيض ايضا كذلك في الحيض لعله
من المبغوضية منشأ لما اوجبت حرمة الصلوة والصوم على الحائض فان التحيض البعد عن الوقوف
بين يدي الرب بالصلوة والتحيض للخضوع للرحمن كما في الصوم بمنزلة الحضور عنده
فان الصلوة معراج المؤمن وقال تعالى الصوم لي وانا اجزي به وهذا الذي يكسب
قربه ساحته تعالى منه فكل من الصلوة والصيام وما يماثلهما بمنزلة مترجمي تعين
وكذا كون الجنابة والحيض اذى واما عدم جواز التلبس بها في الحائض فلا يتوقف
على دليل آخر للملازمة وكذا بالنسبة الى المكان واذا صار بمنزلة عرش فالكعبة بيت
الله والحج يمين الله وحجة الاسلام بمنزلة البيعة مع الله وهذا معنى اضافته
الى الاسلام ومن قوله تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين فهل يتأمل ذو مسكة
وان من حضر من الرعية عند السلطان على حالة منكرة متلطخا بالقذرات يستحق
الذم والعقاب فاذا كانت زيارة الشخص عاهو عنده وتعم بمنزلة العذرة في جنبه
وشغر عنه ملائكته والامر في المشاهد اعظم بمراتب ولا ينافي في هذا عدم ثبوت
هذا الحكم لمساكنهم فلا يحرم الدخول عليهم ع او في بيوتهم في حال الجنابة بل يجوز
تحصن مساكنهم ع وجعل الكنيف فيها ولم يكن البدار الى الغسل واجبا لمن احدث
من اهلهم او خدمهم ومن نزل عندهم وان كان الدخول عليهم محدثا مكروها
الا انه لم يكن حراما قطعا وذلك لاختلاف جهات النسبة في الحكم فكنيفهم ع
وان تمحض في الاختصاص بهم الا انهم انه لا حرمة له وعلى هذا الميزان يختلف
الحال نعم ما اعدوه للعبادة او للقضاء خاصة او تعلم الناس فله هذا الحكم
فابدانهم المطهرة من حيث انها ابدان بشرية لا تنفك عما هو لوازم البشرية حال
الحيوة فلا مناص لهم عن الاكل والشرب وما يستلزمانه وكذا معاشرته ومثل
هذا حكم واضح واما تلك الابدان فحال الاستقرار في الضرائح انقطعت عنها
تلك العلائق الدنيوية وتمحضت في الجهات القدسية فلا تقاس بابدان الناس
وبما حققنا ظهر ان امتياز مسجد الحرام ومسجد النبي ص في الحكم عن سائر
المساجد ليس امرا تعبديا بل يتعدى حكمها الى ما يقاربها كالمسجد الاعظم
بالكوفة بل ومسجد سهلة منها وظهر ان ما حكم به الاصحاب ودلت
عليه الروايات من عدم جواز خروج الجنب عن المسجدين بالتيمم لا

لا بهما التيمم موافق للقواعد فان الحدث اذا تعذر ازالته وجب تخفيفه ويجب ×
ممن لا يهتدي الى النواميس الالهية بعد البيان والتشخيص فانظر الى وسوسة ×
بعض الاواخر في التعدي بهذا الحكم الى غير مورد النص كمن اجنب في المسجدين بغير ×
الاحتلام او دخل فيهما بعد ان اجنب في الخارج ووسوسته فيما حكم به الفقهاء
من تقدم الغسل على التيمم اذا كان زمانه اقصر ومن وجوب الخروج بلا تيمم وغسل
اذا كان زمان الخروج يسيرا جدا كما اذا كان قريبا من الباب جدا فانه يجب
منه الوسوسة في ترتب البدل على المبدل لعله اما الاول فيكفي فيه كون الطهارة
الحاصلة بالتيمم اضعف من الطهارة الحاصلة من الغسل بحيث اراد الشارع
رفع الحدث كما ان المقام لا يرضى بكون الجنب في المسجدين فالاكتفاء بالتخفيف
على وجه البدلية لا محالة واما عدم جواز العدول الى البدل مع التمكن من المبدل
منه فالوجه فيه انه لولاه لزم التناقض وجواز التيمم للنوم مع التمكن من الطهارة
المائية انما هو لان الشارع لم يوجب الطهارة على من اراد النوم وانما
منه كونه على مرتبة من الطهارة ومن المعلوم ان المائية افضل وعدول الشخص
من الافضل الى المفضول اذا كان في سعة لا بأس به وحيث يجوز له ترك التطهير
رأسا في النوم فالاكتفاء ببعض مراتب الطهارة جائز بالاولوية القطعية وهذا
لا ينافي البدلية فان حقيقتها الترتب في المرتبة وعدم جواز العدول عن
المرتبة الشديدة الى المرتبة الضعيفة ليس من جهة مجرد الترتيب بل من حيث
اعتبار الاقوى في مقام من المقامات بحيث علم من الشارع انه اعتبر الطهارة
عن الحدث في الصلوة بحيث لا يدخل تركها في المرتبة العليا لكنه اذا تعذرت
ودار الامر بين ترك العمل رأسا وبين الاتيان مع طهارة ضعيفة فلا يرضى
بالترك بل يكتفي بالاتيان بها على هذه الحالة واستحالة ان يرضى بالعدول
عن المائية الى الترابية مع دوران الامر بينهما

فيما يعتبر في الغسل

ويعتبر في الغسل
امور النية على ما تقدم وتحقق حقيقة الغسل الماخوذ في ماهيته وبه
قوام طبيعته كما هو المعنى المادة ولا ينافي هذا ما دل من الاكتفاء بالدهن
فانه مبالغة في الاكتفاء باول درجات الغسل على ما تقدم في الوضوء والشعر
المحيط بالبشرة له حكمها فلا يجب البحث عما احاط به وتخليل الشعر كما في
الوضوء على الاصح لما عرفت هناك من ان هذا موافق للاصل فان الشعر

لحيط كالجلد حال لصوقه بالعضو فهو هو والا لما جاز الاكتفاء بغسله
ومسحه مع التمكن من البشرة فانه مناقض صرف مع ان حق له عم كلما احاط به
الشعر فليس على العباد ان يطلبوه وعلم ويدل عليه ما روى عن النبي صلعم من ان
تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة فان محصله ان البشرة لا حكم لها
الا التطهير عن النجاسة واما الشعر ففيه الذي بحيث ان يبله وفيه دلالة على الاكتفاء
بادنى درجات الغسل اما ان تحت كل شعرة جنابة فهو مساوق لقول الصادق
عم في صحيح حجر بن زائدة من ترك شعرة من الجنابة متعمدا فهو في النار فرجعه الى
يعتبر غسل جميع البدن تحقيقا ولا مجال للتسامح فيه وان صدق
عرفا غسل البدن مع بقاء مقدار شعرة واما الفقرة الثانية فمحصلها
ان البشرة وان كانت اصلا في هذه المرحلة وغسلها غسل العضو الا ان
الواجب انما هو غسل ما احاط به من الشعر بمعنى الاكتفاء به لا بمعنى عدم
جواز غسل البشرة فانها ليست من البواطن الا ان دائرة غسل الظاهر
متسعة فيصدق بغسل كل منهما ومن هذه الجهة بعينها تعين تطهير ظاهر
البدن من النجاسة كما يعتبر تطهير الشعر اذا اراد الاكتفاء بغسله لان غسل
الشعر انما يكتفى به من حيث انه غسل الجلد الذي هو غسل العضو الذي هو
العظم حقيقة وحيث ثبت توقف تاثير الماء في ازالة الحدث على الطهارة
من الخبث فلا بد من اعتبار طهارة البشرة في تاثير غسل الشعر لدفع الحدث
ومن تامل في هذا الكلام ظهر له انه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق
في الفصاحة والايجاز ومحصله ان الشعر بالنسبة الى العضو برزخ بين
الجلد والجبيرة فان الجلد مخصوص بكونه ظاهر العظم مع انه بالذات غير بحيث
لا يعقل غسل ظاهر العظم الا بغسله فانه من البواطن والجبيرة ليست من البدن
فغسلها ليس غسلا له قطعا الا انه اكتفى بها حال الضرورة على ما تقدم
واما الشعر فغسله وان كان غسلا للعضو حقيقة الا ان الحكم لم ينتقل اليه
وليس ما احاط به من البواطن فان الشعر من توابع البدن لا انه منه
حقيقة فمن حيث ان البشرة باقية على كونها من الظواهر يعتبر طهارتها
من النجاسة ومن حيث ان الشعر منزل منزلتها اكتفى بغسله عن غسلها
ودل هذا الكلام على ان المعتبر ادنى درجات الغسل المعبر عنه بالبلل

بالبلل كما في قول الباقر عم فيما في الكافي عن محمد بن مسلم عنه عم قال الحائض ما بلغ
بلل الماء من شعرها اجزأها وهذه الرواية دليل اخر على المختار ولا يمكن حملها على
ما يوافق مذهب الجمهور من اصحابنا قدهم حيث ان اجزاء بلل الشعر معناه عدم
اعتبار امر زائد على ادنى درجات غسل الشعر في الغسل ففي الغسل يكتفى بادنى درجاته
وفي المغسول يكتفى بالشعر ومعنى الاجزاء بهذين الامرين عدم وجوب غسل
البشرة واجراء الماء زائدا على ما يوجب تحقق الغسل فلو دل دليل على اعتبار احد
الامرين كان مناقضا لهذه الرواية وللمحقق الاردبيلي ره في هذا المقام كلام
جامع بين التحقيق وبين التادب مع من خالفه من اصحابنا قدهم ومهذب عن
الحشو والتكرار ولعمري انه كاشف عما هو عليه من اعلى مراتب التقوى فانه مع ره
بهذا التحقيق لم يزداد الا ذلا وخضوعا لمن علم بخفاء الحق عليهم في هذا
المقام واطباقهم على امر باطل قال شكر الله وجزاه عن الاسلام والعلم افضل الجزاء
ولعله وجوب التخليل بحيث يتحقق العلم باتصال الماء الى جميع البدن علاما
يدل عليه كلام الاصحاب قدهم وبعض الاخبار مثل ما يدل على تخليل الخاتم و
الدملج في الصحيح تامل باثبات ما يدل على اجزاء ثلاث اكف على الراس او الثلثة فاني
اظن ان هذا المقدار ما يصل تحت كل شعرة سيما اذا كان الشعر كثيرا فما
في الراس كما في الاعراب والنساء او كانت اللحية كثيفة فيمكن عفوها تحت هذه
الشعور والاكتفاء بالظاهر كما يدل عليه عدم وجوب حل الشعر على النساء
ولا يدل على نفيه مثل ما روى في الصحيح من ترك شعرة متعمدا فهو في النار
لانه ما قال التحتية بل الظاهر في الظاهر وايضا يدل عليه ما رواه في الكافي عن
محمد بن مسلم كانه صحيح عن ابي جعفر عم قال الحائض ما بلغ بلل الماء من شعرها
اجزأها الا ان يقيد بعدم الوصول الى تحت الشعور بالاجماع ونحوه مع ان الا
خبار فلولا الاجماع كان القول به ممكنا فالسكوت عنه اولى الا ان النفس غير
مطمئنة فرفع عنها مثله مع عدم تجرا احد الى مثله من المتقدمين والمتاخرين
من فحول العلماء فليس لمثلي النظر في مثله لكن النفس لو سوس ما لم ترد لا بد
تقنع به انتهى كلامه زاد الله في علو مقامه فهو قدس سره بتاييد الله تعالى
اهتدى الى الحكم الا انه فيما زعم من انه على سبيل العفو تامل حيث انه لو لم يكن
غسل الشعر غسلا للعضو حقيقة كان الاجتزاء به مع التمكن من غسل البدن

متناقضا فان اعتبار غسل البدن الذي لا يتحقق بغسل الشعر في رفع الحدث
مثلا في الحكم بجزء والرخص الشعر بل التحقيق ان غسل الشعر المحيط بالبدن غسل للبدن
حقيقة كما ان غسل الجلد غسل للعظم حقيقة وذلك لاتحاد الاصل وما يتبعه
بالذات عرفا فالاحاطة احاطة طبيعية فالمجموع شيء واحد عرفا فيصدق غسل
اليد مثلا باجراء الماء على ما احاط به من الشعر وكشف الحجاب انه كثيرا ما يتحد
الامور المتعددة لا بمعنى انتقالهما من حال الى حال وصيرورتهما بعد التعدد متحدا
كما في الاستحالة فان الجسم ينقلب جسما آخر ويزول عما كان عليه والباقي
في كلا الحالين انما هو الهيولى بل بمعنى حدوث جهة فيهما يوجب انتزاع الوحدة
كما انها كانت مشتملة على ما يوجب انتزاع التعدد فالجهتان مجتمعتان فهي متعددة
من جهة ومتحدة من اخرى فالجسم المركب من الهيولى والصورة جوهر مغاير
لما تركب منهما فالجزءان متغايران ونسبة المادة الى الصورة منهما كنسبة
الموضوع الى العرض فلها تقدم عليها ونسبة الصورة الى المادة كنسبة العلة
الى المعلول فلها ايضا تقدم على نحو آخر فلكل منهما من حيث التعدد سبق و
لحوق باعتبارين ومع ذلك فهما من جهة اخرى لا تميز بينهما هذا في الاجزاء الخارجية
وعلى هذا القياس الاجزاء العقلية كالجنس والفصل فالاتحاد والتعدد مجتمعان
في الجسم البسيط من جهتين وفي المركب هذا المعنى اظهر كما في المواليد بل وكذا
الحال في البسيط المتصل فان الكم المتصل العارض للمجموع المقدر يختلف
بحسب المقدار باعتبار الاتصال والانفصال وليس هذا الا لان الاتصال
يوجب الاتحاد لا بمعنى زوال التشخص الاول المساوق للوجود ضرورة ان
الاتصال لا يؤثر الكون والفساد بل بمعنى طرو جهة توجب انتزاع الاتحاد
في الامور المتعددة بالوجود غاية الامر ان الامور المتعددة حال الوحدة
اجزاء من جهة وجزئيات من اخرى بخلافها حال الانفصال لو اتفق فانها
جزئيات فقط وقد زلت الاقدام في هذا المقام فتوهموا زوال الوجود
وحدوثه واضعف من هذا الاتحاد ما يحصل بمجرد الاحتياط كما في البصرة
والقصاع من البر بل البيوت بالنسبة الى القرية والقرى بالنسبة الى المصر والبلاد
بالنسبة الى مملكة واقليم ومن انحاء الاتحاد اتحاد الجلد والقشر مع ما احاط
به فالتعدد في العظم وما احاط به من اللحم والشحم والعروق والجلد لا

لا يزول باتحاد الجميع بل لكل وجهة هو موليها واما اتحاد الشعر المحيط بالجلد
مع العضو فهو ليس في الشدة بمثابة اجزاء العظم المتصلة ولا بمثابة ما عليها
من اجزاء البدن ولا من البعيدة كالخف والجبيرة فانهما ايضا متحدان مع العضو
على ضرب آخر وربط اضعف والا لاستحال جريان حكم العضو عليهما ضرورة اختلاف
الحكم باختلاف الموضوع والموضوع من جملة المشخصات ومن المعلوم ان الجاري
على الخف والجبيرة انما هو الحكم الثابت للعضو ولا حكم لهما من حيث مغايرتهما لما
احاط به من العضو بالضرورة فالحاصل ان الوحدة حيثما جامعت التعدد فلكل
حكمه واما الحكم الثابت للجزء فيختص به ولا يثبت للآخر واما الثابت للكل فان
كان الاتحاد غالبا على التعدد جدا فلا يمكن فيه التفصيل فالحكم الثابت للجسم
المتصل لا يمكن نفيه عن بعض اجزائه فلا يمكن عدم الاجتزاء بغسل ما ظهر من العظم
بل وهكذا الحال فيما احاط به من سائر البدن احاطة طبيعية وهذا لقوة
الاتحاد والا فيمكن تخصيص الشيء بحكمه والمنع من سرايته الى ما اتحد معه كالشعر بالنسبة
الى البشرة فللشارع ان يوجب التخليل اما مع عدم المنع فيسري الحكم اليه فان الاتحاد
وان كان اضعف لا قل الا انه ايضا كاف في جريان حكم ما اتحد معه اليه لولا
المانع وقد يكون الاتحاد من الضعف بمثابة لا يكفي في جريان حكم ما اتحد معه عليه
الا بالاجراء وهو مصحح للاسراء والتنزيل فالحاصل ان الخف حال لبسه متحد مع
الرجل اتحادا اضعف من اتحاد الشعر مع العضو وهو المصحح لاجراء حكمه
عليه ولا تعقل جريان حكم الرجل على جلد بعير بالفلاة ملاصق به وقد بينا
في المسح بما لا مزيد عليه وليس هذا للتبعية الخف الملبوس للعضو وعلقة
التبعية توجب الاتحاد في رحلة تقطع النظر عن التبعية ويقتصر على صرف
الارتباط وعلى هذا النمط تتحد الاجزاء بل قد اشرنا مرارا الى ان كل متقابلين
لا بد لهما من جامع يتحدان فيه يتقابلان فيه مع قطع النظر عن الخصوصيات
لا تميز بينهما وانما التميز باخذهما بشرط لا ومن حيث كون كل منهما على طرف
ومن هذا القبيل اجزاء المركب فان الجهات الست متقابلة مع انها شيء واحد
بل لولا الاتحاد لم تتقابل الجهات ومعنى كون الجهات لجسم واحد شيئا واحدا
ان منشأ انتزاعها جسم واحد وحيث يلاحظ الاجزاء لا بشرط لم تتميز الجهات
وانما التميز بملاحظتها بشرط في امر واحد فتتميز بملاحظتها بشرط لا وتتقابل

بملاحظة الامرين اى التعدد فى الواحد وان لم يكن الواحد الا المتعدد ومن
هذا الباب ابواب الفنون المرتبة فان الترتب فى مرحلة الاتحاد مع انه
لولا التعدد لم يكن للترتب تحقق وهكذا الكلمة المركبة من الحروف والكلام
المركب من الكلمات والاية المركبة من الكلمات والسورة المركبة من الايات
وبما حققنا ظهر سر ما حكمنا به سابقا من التخيير فى كل من الغسل والمسح بين
البشرة والشعر فان الاتحاد لم يبلغ مرتبة توجب بطون البشرة وتمحضها فيه
ولهذا تجب ازالة النجاسة عنها توضيح ذلك ان الاتحاد اذا كان مرتبة عاليا
من التبعية قد توجب استهلاك التابع فى المتبوع بمعنى صيرورته من شؤونه
وعدم استقلاله فى الاحكام ومنه استهلاك التراب مثلا فى الماء والحنطة
مثلا فانه اذا كان يسيرا جدا جاز شربه واكله تبعا وليس الا لاتحاده مع
ما اختلط به على نحو لم يوجب الاختلاف كيفية فيما اختلط به وهذا معنى
الاستهلاك وهكذا استهلاك النجاسة فى الماء المعتصم فهذا نحو
من التبعية فان قلة المقدار اوجبت الاستهلاك فمن حيث المقدار
لا تحقق للتابع بل انما تحقق المتبوع فالرطل من المضاف لا وجود له
فى الكر من المطلق بل اذا اختلط معه فهو باعتبار الاستهلاك الا
انه لو كان له وصف ظاهر لم يضمحل وثبت لما استهلك فيه فالرطل من
التراب فى كر من البر يوجب استكماله فى الحمرة للدم فى الماء توجب انفعاله
مع ان اشتغال العرض به يمنع الاستحالة اعنى ان التراب فيما امتزج به من
الطعام يوجب زيادة مقداره فما لا بد فيه من زيادة والتراب اوجب
كماله مع الاضمحلال لكن ليس هذا الا انه هو وكون لون الدم تعرف فى
الماء انقص ليس للاتحاد والا فاين الدم من الماء ومن هذا الباب
سلب الاطلاق من الماء فالاختلاط مع الطين وغيره عند الاختلاط
بل هذا هو السر فى تملك المستاجر بعض الاعيان التابعة مع ان
الاجارة تمليك المنفعة فان الخيوط فى التصنيف مستهلكة فى الصنعة
فهى كيفية فيها وكذا المداد فى الكتابة بل هو بحكم الاتلاف كما فى الماء
الباقى فى البدن واللباس اذا كان مغصوبا فانه مضمون بالقيمة
فان ما بقى للتبعية بحكم العدم فافهم وقد يكون التمحض فى البطون بعد الاتحاد

بعد الاتحاد لشدة الاتصال منشاء للاستهلاك وهذا هو السر فى عدم
انفعال البواطن من النجاسات وعدم انفعال باطن الارض ايضا كما
يظهر من رواية الذنوب وكون ما فى الارحام فى كثير من احكام بحكم العدم
فالتمحض فى البطون يجعل الباطن عدما بالنسبة الى الظاهر فهذا وجه سر
لاستهلاك ما فى الباطن من الفضول بحسب الطبيعة كالعذرة وا
لبول والدم بحكم العدم وهذا هو السر فى جواز دخول من امتلأ بطنه
من العذرة مع التمكن من التخلية فى المساجد على القول بعدم جواز ادخال
النجاسة الغير المتعدية بل عدم تنفر الطبيعة ممن نعلم من حاله انه كذلك لاجل
ان ما فى الباطن من البول والعذرة لو كان بحكم الموجود المحمول لنفرت
الطباع ممن نعلم منه انه ممتلئ بنجاسته وكان تخفيف ما فى الباطن
من الفضول مندوبا فى العبادات ودخول المساجد والمعابد لا فى
لحضور عند العلماء والسادات بل فى ملاقات المؤمنين وهو معلوم
الفساد والاختصار مرحلة اخرى فظهر سر كون غسل الظاهر ومسحه
غسلا ومسحا لجميع العضو وان غسل الباطن ومسحه لو فرض امكانهما
مع بقاء الباطن على بطونه غير مجز حتى عن الجزء الذى يتعلق به المسح و
الغسل وليس هذا الا لان ما تمحض فى البطون مستهلك فى الظاهر
فصار من حالاته وكيفياته لشدة الاتصال واختصاصه بالبطون
كما هو الحال فيما استهلك فى غيره بالامتزاج وقلة المقدار فالباطن له
جهتان الاتصال الموجب للاتحاد والبطون الموجب للاستهلاك
من حيث التعين الذى مرجعه الى صيرورة ما استهلك من كيفيات ما استهلك
فيه وان كان فى نفسه من الجواهر فان هذا حكم تحقيقى عرفى لا عقلى والشعر
المحيط للبشرة من التبعية الشديدة صار كالجلد بالنسبة الى العضو وان لم يبلغ
مرتبة من حيث اخفائه اياها جعلها كالعدم الا ان التمحض فى الاختفاء
فى هذا المقام ليس لتمحض العظم فى البطون والخفاء بالنسبة الى الجلد فا
لبشرة بالنسبة الى ما احاط بها من الشعر برزخ بين الباطن والظاهر
فان لها جهتان فمن حيث ان اجزاء البدن ينتهى اليها فهى الظاهر ومن
حيث ان الشعر النابت منها محدق معها حين احاط بها صار ظاهر الشعر

ظاهر البطن لبدن فالبشرة منا لبواطن فمن الحيثية الاولى تشتغل بملاقاة النجاسة
ومن الحيثية الثانية يكتفى بغسل الشعر عن غسلها فاقات الشرع عنها العضو كما ان
الجلد كذلك والانفعال الثابت للجلد ثابت للعضو كالانفعال في الشعر ولا يكتفى في
التطهير عن النجاسات بغسل احدهما في ازالة النجاسة عن الاخر بل لكل حكمه اما في
رفع الحدث فيكفي غسل احدهما او مسحه لان الحدث ثابت للانسان لا للبشرة فكلما
صدق غسل بدنه او مسحه كفى واما النجاسة فانما تثبت لمحلها بشرط التعين فلا
يقوم شئ اخر مقامه في التطهير كما انه لا يقوم مقامه في الانفعال واما ان الخبث
المعتبرة في ازالة الحدث فلا بد ان يكون من البدن وانفعال البشرة انفعال
للعضو فلا يمكن ازالة الحدث عنه الا بعد تطهيره فالغسل وان تعلق بالشعر الا
ان طهارته عن الخبث لا تكفي في ازالة الحدث بل يعتبر مع ذلك ازالة الخبث عن البشرة
ايضا تجلد فيما لو اراد غسل العضو المقصود تحقق بغسل البشرة والشعر ليس عضوا
اولا وانما هو في مرحلة الاتحاد وهذا انما يترتب عليه الاجتزاء بغسل ما ظهر منه
لغسل العضو لانه لا يتحقق غسل العضو الا به لما بينا من ضعف الاتحاد ومعنى
عدم التمحض فيه ومقتضى البرزخية اجتماع الحكمين ولهذا لا ينظر في قوله سلام الله
عليه تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة والمعنى ان الجنابة محيط با
لبدن احاطة تامة لا تزول ولعله انما هو تحته الان بل بمعنى اقوله رجات غسله كلها
في ازالة الحدث فان غسله بمنزلة غسل ما تحته بل هو هو وانما الذي لا بد منه
في البشرة ولا يشتغل الى الشعر المحيط بها هو الخبث والذي يختص به الجزء الذي طرح
عليه فانه مما يتعلق بمحله بشرط لا كما هو الحال في الاثار العقلية والعادية كا
لنظافة والنظارة الواقعيتين من غير جعل واعتبار شرعي والحاصل اني اقول
ان الروايات التي هي العمدة في هذا الحكم الذي اطبقوا عليه دل على عكس ما هم
والاستناد اليها في الرضوى كاشف قطعي عن فساد نسبة هذا الكتاب الى الامام
عم فانه اولا قال ان الجنابة لا تتعلق بالشعر اولا وبالذات وانما هي في البدن
المحاط بالشعر الذي هو تحته وافاد بهذا القول امرا اخر ايضا وهو ان غسل
البدن كله وان صدق عرفا مع يبوسة مقدار ما احاطت به شعره الا انه يجب الا
ستيعاب على وجه لا يبقى من البدن مقدار راس شعرة فان الجنابة لا تتعدد بحسب
تعدد الشعر في البدن بالضرورة وانما هي جنابة واحدة ولا مجال لتوهم اختصاص

اختصاص شعرة بكون الجنابة تحتها كي يندفع بالتعميم ولا تتصور لهذا الكلام وجه خارج
عن هذه الوجوه الثلثة وحيث جعلنا ان تعين ما قلناه فافاده لهذا الكلام امرين احدهما
مقصود بالاصالة وهو وجوب المداقة بالاستيعاب والاخر توطئة لما فرع عليه
من البل والنقاء فان تعلق الحدث بما احاط به الشعر يوجب لا عتبار جريان الماء و
صبه على البدن اي البشرة الا ان اتحاد الشعر مع البشرة على وجه لا يجعلها من البواطن
جعلها مربين الامرين وبرزخا متوسطا بين الطرفين احدهما التمحض في البينونة كظهر عرا
لفلاة بل الخف والجبيرة وان كانت لهما ايضا جهة برزخية على وجه اخر قد حققناه مرارا
والاخر التمحض في الاتحاد الموجب لتمحض ما خفي في البطون الموجب لزوال الاحكام عنه
راسا واشتغال بعضها الى ما تمحض في الظهور ولهذا فرع عليه حكمين احدهما اتى
على الاتحاد وهو اختصاص الشعر بالغسل في ازالة الحدث والاخر على التعدد وهو ازالة
الخبث عن البشرة في امره عم بالبل افاد امرا اخر وهو الاكتفاء بالبل قوله رجات الغسل فقد فرع
هذين الامرين عليها لما تقدم من تحقق الجنابة تحت كل شعرة لا معنى له الا ما ذكرناه و
كيف كان فتفريع بل الشعر على ان تحته جنابة لا معنى له الا ان المغسول في ازالة هذا الحدث
هو الشعر فكيف استدلوا بهذه الرواية الصريحة في الامر بغسل الشعر دون البشرة على عدم
جواز الاكتفاء بغسل الشعر لا ينفي هذا المعنى ولم يرد مقتضاه كون الجنابة في الشعر اوكى

٢ واو دلالة لقوله ص تحت كل شعرة
جنابة على وجوب التخليل فان
الاكتفاء بغسل الشعر منه

ان الاكتفاء بغسل ظاهر الجلد عن غسل العضو مبني على اختصاص الجنابة الاوح
الخف وغسل الجبيرة مبني على تعلق الحدث بهما فالحكم المذكور مع انه مطابق للا
صول مدلول عليه بهذه الرواية الساطعة منها انوار النبوة فان مثل هذا
الكلام في حسنه وايجازه لم يصل الى الان من غير فيما اطلعت عليه فانه دون كلام
الخالق وفوق كلام المخلوق واني لم ازل في الحيرة والعجب من اتفاقهم على هذا الحكم
من جهة هذه الرواية الا انا اطلعت عليها في المدارك في ان تعجبني منهم لا في فكري
من هذا الكلام الذي شغلني عن كل شان قال ره ويستفاد من قوله المصنف ره ولا
البشرة مع تاكيد لقوله ويجب تخليل ما لا يصل اليه الماء الا به انه يجب تخليل
في الغسل خفيفة كانت او كثيفة وهو مذهب الاصحاب ويدل عليه صحيحة
حجر بن زائدة عن ابي عبد الله عم من ترك شعرة متعمدا من الجنابة فهو في النار
وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم فان الحائض ما بلغ بلل الماء من شعرها
اجزاها اما الشعر فلا يجب غسله للاصل وخروجه عن مسمى الجسد انتهى فان صحيحة

ابن مسلم صريحة في الاكتفاء في الغسل لوصول البلل الى الشعر وعدم وجوب التخليل
اما صراحة الاولى فلان كلمة ما في قوله ما يبلغ مصدرية وقوله عم من شعرها متعلق
بقوله بلغ وهو مفعول مطلق لا يحتاج الى الحرف الا ان دخول كلمة من عليه لنكتة فالمعنى
ان الحائض يجزيها في غسل الحيض بلوغ الماء شعرها سهلا ومعنى الاجزاء عدم وجوب
امر زائد ومقتضى التعبير بالبلة عن الماء عدم وجوب امر زائد على اول درجات
الغسل كما ان ادخال كلمة من على الشعر مع ان البلوغ متعد بنفسه بلا واسطة
حرف من قبيل ادخال كلمة باء في قوله تعم وامسحوا برؤسكم ومن المعلوم ان
كلمة من للابتداء فالمعنى ان كون الشعر اول البلوغ يكون في الغسل وهو تاكيد
في افادة عدم وجوب الايصال الى البشرة فان هذا الكلام لا يحتمل ان يكون
الوصول الى البشرة معتبرا زائدا على الوصول الى الشعر [٣] هذا حال صحيحة محمد بن
ابن مسلم واما صحيحة ابن ابي اذينة فلان الشعر ليس معناها الاصلي المقدار
وانما هو مجاز يحتاج الى القرينة ولا مانع في المقام من ارادة معناه الحقيقي
بل هو المقصود قطعا فان المعنى ان الشعر حيث وجب غسله من الجنابة فلا يجوز
التسامح فيه بان لا يعتد بشعرة لقلتها مع ان سطح الشعر جزء منه وهو قليل
جدا لا يخل تركه في الغسل بزوال الحدث ويستحق المتعمد له النار نعم يحتمل هذه الرواية
ان المراد ترك مقدار شعرة من جسده الا انه خلاف الاصل بخلاف صحيحة
ابن مسلم فانها لا تحتمل الا الاجتزاء بتحقق البلل في الشعر وما افاده قدس سره الا
رد بيلي قده فلا اشكال في منافاة الاجتزاء ببلوغ البلل للشعر ومع وجوب ايصال
الماء الى البشرة فان الاول لا معنى له الا عدم وجوب التخليل وقد شغلني عن كلام
السيد قده ما رايته عن بعض الاواخر من اساءة الادب مع ان هذا المحقق الارد
بيلي مع انه لا مستند له الا الاجماع فنسمي هذا التحقيق تشكيكا ولو كان الاجماع
دليلا على ان كل ما يخالف الكتاب والسنة والعقل وسوسة وتشكيك لوجب اختيار مذهب
اهل الخلاف لم الى الآن الاجماع من حيث هو ليس بحجة عند الامامية بل عند جماعة
من المحققين من المخالفين بل احالها بعضهم قال علم الهدى في الذريعة في مبحث
الاجماع اختلف في هذه المسئلة فقال اكثر المتكلمين وجميع الفقهاء ان اجماع
امة النبي صلعم حجة وانهم لا يجوز ان يجتمعوا على باطل وخالف النظام ومن تابعه
في ذلك فنفى كون الاجماع حجة وحكي عن قوم من الخوارج مثل ذلك وحكي عن بعضهم

٣ فان رجع ح الرواية الشعر او البلوغ
لكنها ينتهي الى البشرة فيجب عليها ان
تبلغ الماء من الشعر الى البشرة والحاصل
انه لو كان الواجب غسل المجموع من
الشعر والبشرة وجب ان نقول عم
لا يجزيها الا بلوغ البلل الشعر الى
البشرة ولو كان الواجب غسل البشرة
خاصة وجب ان نقول عم لا يجزيها
الا بلوغ البلل بشرتها وحيث كان
المقصود الاجتزاء في غسل البدن
بغسل ظاهر الشعر غسلا لا ايصالا او
اول الدرجات قال عم يجزيها ما
بلغ البلل من شعرها وهذه الرواية
الشريفة المستشم منها رائحة العصمة
صح

عن بعضهم انه احال كون الاجماع حجة وذهب ايضا انه لا يجوز الخطاء في كل واحد منها ان
ينبئ عن جماعتها وآخرون نفوا كونه حجة بان قالوا ان اجمعوا على الشيء يجب ان ذلك
لا يجوز اتباعه وان كان توقيفا على نص فيجب ظهور الحجة ويغني عن الاجماع وان كان
عن قياس مع اختلاف الهمم وتباين الارادة واختلاف وجوه القياس ان يعول
على ذلك من نفي الاجماع لتعذر العلم باتفاق الامة مع انتشارهم وتفرقهم على مذهب
من المذاهب ويصح الذي نذهب اليه ان قولنا اجماع اما ان يكون واقعا على جميع
الامة او على المؤمنين منهم او على العلماء فيما يراعى فيه وعلى كل الاقسام لا بد من ان
يكون الامام عم داخلا فيه لانه من الامة ومن اجل المؤمنين وافضل العلماء
فالاسم مشتمل عليه وما يقوله المعصوم عم لا يكون الا حجة فصار قولنا موافق
لقول من ذهب الى ان الاجماع حجة في الفتوى وانما الخلاف بيننا في المؤمنين
اما في التعليل او الدلالة لانا نعلل كون الاجماع حجة بان العلة فيها اشتماله
على قول قد علم الله انه لا يفعل قبيحا منفردا او مجتمعا وانه لو انفرد لكان
قوله الحجة وانما نفى ان قول الجماعة التي قوله موافق لها حجة لاجل قوله لا لشيء يرجع
الى الاجتماع معهم ولا يتعلق به ومن خالفنا يعلل مذهبه بان الله تعم علم ان
جميع الامة لا تتفق على خطا وان كل واحد بانفراده قلنا خطاياه يخلو في قولنا انه
لا تاثير له فاما نحن فيه فنستدل على صحة الاجماع في كل عصر بان العقل قد دل
على انه لا بد في كل زمان من امام معصوم لكون ذلك لطفا في التكليف العقلي
وهذا مذكور مستقصى في كتب الامامية وقد حمل بما يرونه من قوله عم انه لا تجتمع
امتي على الخطا وعلى انه لا يخلو زمان عن امام معصوم وهو لا يجوز ان يخلو عن
الخطاء ووافقه في هذه المقالة جميع علماء الطائفة فنفي المعتبر واما
الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم عم فلو خلا المائة من فقهائنا ٢ قولهما
من قوله عم لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل
باعتبار قوله عم فلا يغتر اذن بمن يحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة
من الاصحاب انتهى وما اشتهر عندهم من ان خروج معلوم النسب غير قادح
في الاجماع مبني على هذا الاصل فظهر ان الحجية ليست في الاتفاق وانما هي في
قول المعصوم عم وهذا المعنى مما يستحيل الاطلاع عليه عادة في مثل هذا الزمان
قال المحقق الشيخ حسن في المقام الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول

الاجماع فی زماننا هذا وماضاها هٰهنا عن جهة النقل اذ لا سبيل الی العلم بقول
الامام عم كيف وهو موقوف علی وجود المجتهد بين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله
مستور بين اقوالهم وهذا مما انقطع باشتاره انتهی هذا هو الكلام في الاتفاق
من حيث هو مطلق واما ما انعقد بعد الشيخ فله فقد بينه جمع من العلماء الاعلام طعن
بان مرجعه الی قول الشيخ وحده ففي المعالم عن كتاب الرعاية لوالده قده ان
اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ ره كانوا يتبعونه في الفتوی تقليدا له لكثرة
اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة
قد عمل الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الی
وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الشيخ قال الوالد قده وممن اطلع علی
هذا الذی بينته وحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود
الحمصي والسيد رضي الدين طاوس وجماعة قال السيد في كتابه المسمی البهجة
لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس قده ان الحمصي حدثه انه لم يبق للا
مامية مفت علی التحقيق بل كلهم حاك انتهی فاذا كان هذا حال المجمعين من
هؤلاء الاساطين فكيف يكشف عن قول المعصوم عم مع انهم وان بلغوا
من العلم اقصاه لا يكشف اتفاقهم عن الحق بل ولا يشعر به واي ربط بين آراء
الرجال وبين الحق وانما الملازمة بينه وبين العصمة فظهر ان عدم اعتناء
هذا المحقق بما اداه من الاجماع من لوازم اصل مذهبه والا لدخل في زمرة المخا
لفين فهل يسوغ لمن يزعم انه من الامامية ان يطعن علی من هو من فحول
علمائهم باعراضه من آراء الرجال والتمسك بالعروة الوثقی ومن امر النبي صلعم
بمتابعته كيف وهو يعلم ان اتفاقهم انما هو عن مدرك يعلم بفساده
ومع ذلك فكيف يجوز له اتباعهم في الباطل واخفاء الحق مع انه تعم
يقول ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدی من بعد ما بيناه
للناس اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون فظهر ان عدم وجوب التخليل
في الغسل اظهر منه في الوضوء فان جميع الاخبار متطابقة عليه سوی الرضوي
الذی لم يعرف مصنفه واما السوار والدملج وما يشبههما فالا اتحاد له
مع البدن بوجه من الوجوه فلا اشكال في وجوب التخليل فيه فتوهم ان الجميع
من باب واحد يكشف عن عدم الصورة عنوان البحث وجهاته هذا حكم

حكم الشعر الذی لم يتجاوز محله واختص به ولو يجب فيجب غسل ظاهره واما
ازيد من ذلك فلا لعدم اتحاده معه اذا خرج عن حده وعدم كونه من الظاهر
اذ اكان غير ظاهر ما احاط بالبدن ولا يعتبر في الغسل كما تقدم في الوضوء ان
يحصل علی سبيل التدريج بل يجزي غسل جميع البدن دفعة عرفية للاصل فان
المعتبر في الصلوة وغيرها وان كان هو الاثر والحاصل من الافعال المخصوصة لا
نفسها وهو المعبر عنه بالطاهر وتسمية الافعال بها انما هي للاتحاد في مرحلة
الايجاد كما فصلنا سابقا ومن المعلوم ان الشرط لا بد من احرازه وتحصيل العلم
بتحققه الا ان الادلة ظاهرة في انحصار السبب في هذه الافعال فان ما يدل علی الحكم
مبنيا علی تفصيل هذه الافعال المتكفلة بالسنن لا يحتمل الاحتمال وهو لو فرض في
الدلالة من الوضوءات البيانية فلان الفعل مجمل ذو وجوه بخلاف القول فاحتمال
مدخلية امر غير ما ذكر مدفوع بالاصل فان ظاهرها انه ليس في الواقع امر له دخل
في التطهير سوی ما ذكره وروايات الباب علی تقدير الدلالة علی الترتيب الذی هو كيفية
في التدريج قاصرة عن افادة اعتبار التدريج الذی هو موضوع للترتيب وعلم الترتيب
لهذه الجهة في مقام بيان كيفية السبب ظاهرة في عدم مدخلية امر سوی ما ذكر وكل
هذا الاصل يعول في جميع الابواب لدفع احتمال مدخلية شيء في الاسباب الا فلا
علم بالعدم في اكثر المقامات توضيح ذلك انه قد يتوهم ان الاصل فيما يحتمل دخله
في الطهارة عن الخبث او الحدث الاحتياط ولا معنی لاصالة عدم لان الشك
في مدخلية المشكوك فيه موجب للشك في تحقق الاثر المقصود والاصل عدم حصوله
فانه مسبوق بالعدم كما هو المفروض وسند فع بانه قد يعلم من الشرع ان هناك
خبثا او حدثا اعتبر زواله ولم يبين المزيل او دل علی ان الماء مزيل لهما وانه لم
يعتبر الماء بما هو عليه من ازالة الاقذار وان اعتبر قذارات مخصوصة ظاهرية
وبا طنية وطهارات عن هذه الكيفية الا ان الازالة بالماء علی مقتضی
طبعه من غير ان يبين كيفية الازالة به فهي ما لم تعلم ان له تصرفا في كيفية التطهير
به اكتفينا باجرائه بل مطلق احاطته واستيلائه علی البدن حتی اذا لم تعلم
بتقرير الشارع الماء علی كونه مطهرا عملا بالقاعدة الشرعية علی ما اشرنا
اليها في اوائل المبحث واما اذا علمنا بان له تصرفا في الكيفية ولم نعرفها فلا
مناص من الاحتياط كما لو دل علی ان في الوضوء او التيمم او الغسل تاثيرا فان

وان لكل منها كيفية خاصة واهمل ولم يبين وقد نعلم بتصرفه في المطهر الا انه تعرض
لبيانه واعراضه عن الاجمال لكنه يحتمل ان يكون هناك انه تم ما له دخل في هذه الكتاب
واض بيانه وافادته وبعبارة اخرى انه وان كان في مقام البيان الا انه لم
يعلم انه تصدى لبيان لجميع الجهات او اقتصر على بيان لبعض الجهات كما اذا احتمل انه
انما اراد بيان كمية الاجزاء على الاجمال فقال ان للوضوء غسلتان ومسحتان مثلا
ففي ايضا لا مناص عن الاحتياط اما اذا علمنا انه لم يتعلق غرضه ببيان جهة خاصة
وانما المقصود بيان ما له دخل في هذا الباب ولو كان من الآداب الا انه يحتمل مع ذلك
ان يصرفه صارف عن التعرض لامر خاص من الامور من نحو ملح على ظهر معصم او عدل
عن بيانها سهوا او الغفلة والنسيان الذي ينافيان العصمة او حكمة دعت الى الافراد
بالبيان او تأخيره او زمان او مكان ففي كذا يعتد بهذا الاحتمال فان الصارف مدفوع
بالاصل والحاصل ان الفعل المركب ما اعتبر فيه امور قد يلاحظ لا بشرط فهو كالتمييز
الجزء عن الشرط ولا الاول عن الاخر هذا معنى الوحدة ودخول التقية وخروج
العيد ففي اذا تصدى للبيان فلا يمكن ان يقال انه خصوصية من الجهات بالنسبة الى انه
لم يتقيد لبيان عنه وهو بالنسبة اليه في مقام الاهمال فان المفروض ان الجهات لا
تميز لها في هذه اللحاظ فالمقتضي للبيان لا يختص بشيء مما يعتبر فيه فالاحتمال ترك
البيان بالنسبة الى امر من الامور مرجعه الى احتمال الصارف لا محالة وهو مدفوع
بالاصل وعلى هذا الاصل مبني على عدم الاعتناء باحتمال اعتبار امور لا تحصل
فيما لا يحصى من العبادات والمعاملات نعم في المعاملات نحو تبيين الجهات العرفية
اصل اخر بعض ولا سبيل الى العلم بان المتكلم في هذا الكلام تصدى لبيان جميع الامور
الا على هذا الوجه غالبا فهذا معنى كونه في مقام البيان فانه في صدد بيان ا
لضابط اذ تمهدت هذه فنقول لان ما يدل على الترتيب لا يدل الا على ان الراس
مقدم على اليدين واليمين مقدم على اليسار وغاية ما يدل عليه ان المقدم لا بد
ان يكون هو الراس مثلا واما انه من تقديمه فلا وبعبارة اخرى فرق لك الابتداء
بالراس ثم باليمين تارة في تعيين ما تقدم عند تقديم البعض على البعض
اخرى في مقام ايجاب التقدم والمنع عن التساوي وفي لك قدم زيدا
على عمرو صالح للامرين فان النظر اما الى الحكم والتعيين واما الى خصوص التعيين
للمحل مقدمة اما معناه اخره للتقديم فليس لك ان تختار غيره في هذا المقام

المقام واما المراد به انه يجب عليك هذا المعنى فلا يجوز التساوي ولا تقدم
غيره عليه فمن اراد السفر بامره المنجم بان يسافر في يوم الغلاني وليس معناه
رجحان السفر فيه وانما معنى كلامه ان يختار لذلك الوقت حيث اراد الفعل
وهكذا الحال في جميع الاختيارات الواردة شرعا ونجوما فحيث تعرف الادلة على
افادة التدريج الذي هو موضوع للترتيب المدفع احتمال وجوب هذا الموضوع
بالاصل فان الترتيب نسبة بين الافعال اذا وقعت على التدريج فلو سلمنا
وجوبها بمعنى اعتبارها في الصحة فلا نسلم اعتبار ما هو موضوع لها والحكم
بمقتضى الاصل المذكور بجواز الدفعة والتساوي في مرحلة الايجاد وعلى
هذا فلا مجال لملاحظة هذه النسبة والحاصل ان مقتضى انه وان لم يجز تقدم
ما اخر الآن وجوب تقديم ما لا يجوز تاخيره غير معلوم والاصل عدمه بل نقول
قد دلت الادلة على ان الشارع لم يعتبر ازيد من هذا وهذه الادلة اصناف
من الاخبار منها ما دل من الامر المنقول عنها بالبلة ومنها ما دل على
جواز الغسل تحت المطر ومنها ما دل على غسل الراس والبدن من غير تعرض
الترتيب مع انه في مقام البيان وبالجملة فاكثر اخبار الباب بين ظاهر وصريح
فيما نفى اعتبار الترتيب بهذا المعنى بل ما دل على الاجزاء بالارتماس انص بذلك
على ذلك وقبل الخوض في التعرض للاخبار لا بد من بيان ما هو المرجع في هذا
الاشكال فنقول بعون الله نعم ان اعتبار التدريج المتوقف عليه
الترتيب متفرع على كون مجموع البدن في الغسل ثلث اعضاء كالوجه واليدين
في الوضوء والا فلو كان مجموع البدن ملحوظا بلحاظ واحد وكان بمنزلة
عضو واحد في الوضوء ولم يكن تعدد الاعضاء في الواقع منشأ لا
عتبار التعدد في الفعل فلا مجال للبحث وعن الترتيب فانه فرع التعدد
كما انه لم يتوهم احد هذا المعنى في اجزاء اليد مثلا التي هي ما بين المرفق الى اطراف
الاصابع غاية ما هناك انه يبقى الاشكال في اعتبار كون الغسل من الاعلى على
لتفصيل الذي ذكر في الوضوء وفي جواز الدفعة والاجزاء بها لا يمكن ان يقع فيه
الكلام كما في غسل كل عضو من اعضاء الوضوء فهل يشاء مثل ذلك في جواز
غسل تمام الوجه دفعة واحدة او كل من اليدين او مسح الراس والرجلين كذلك وليس
هذا الا ان هذه الافعال كما انها تتعدد بتعدد الاعضاء كذا تتحد ولا تتعدد بتعدد

الاعضاء اجزاء الاعضاء فى وضوح عدم تعدد غسل الاصابع مثلا بتعددها
كوضوح تعدد غسل كل من اليدين مثلا فافعال الوضوء ستة والمجموع يعتبر
شيئا واحدا على وجه التركيب وهذا التعدد منشأه عدم اتحاد ما يتعلق بها الا
نفصال فان غسل الوجه ينفصل عن غسل اليدين فان ما بينهما من البدن غير
مغسول فيتعدد الغسلان لا محالة بخلاف غسل مجموع اجزاء الوجه فانها وان
تعددت الا ان الاتصال جعلها غسلا واحدا وبهذا يظهر اتحاد الغسل فى الغسل
لاستيعاب الغسل البدن فالمجموع بمنزلة العضو الواحد فى الوضوء لاشتراكهما
فيما ينتزع منه وحدة الفعل وهو عدم الفصل فى هذا الاثر فلا منشأ لتوهم
اعتبار الفصل فيما يتصل له محالة والا لجرى هذا التوهم فى كل من الاعضاء
الوضوء بالنسبة الى اجزائه فيعتبر فصل غسل كل من الحاجبين والعينين
بل الانف والفم والشفتين عن الاخر ويعتبر تدريج الموضوع للترتيب ثم يعتبر
الترتيب بينهما كما يتوهم فى الغسل وبالجملة بعد ما تبين اعتبار استيعاب البدن
بالغسل بالتمام لم يبق للترتيب معنى لعدم تعدد الفعل واحتمال اعتبار الشارع
فصل اجزاء الغسل بالفتح مع وحدته فى هذا المقام من قبيل احتمال اعتبار
فصل غسل الناصية عن غسل الانف وغسل الانف عن الشفة بل احتمال الترتيب
بين الحاجبين من قبيل احتمال اعتبار الفصل بين جانبى الوجه وجانبى اليدين
وليس هذا من الترتيب بين الافعال بل مرجعه الى الفصل بين اجزاء الفعل
الواحد ثم ملاحظة الترتيب بينهما ومن المعلوم ان الفصل فيما يطلب فيه الوصل
لا يرجع الى محصل فان مسبوقية الوصل بالفعل والاتحاد بالتعدد لا تجد
كيفية فى الفعل وبالجملة فرق واضح بين تعدد الفعل بالذات ووحدته
ففى الاول تختلف كيفية الفعل المركب من هذه الامور الموجودة فى الخارج
القارة تركيبا اعتباريا الا ترى ان اختلاف حال السورة باختلاف ترتيب
الابواب والفصول لما ان انحاء الترتيب منشأ لاختلاف انحاء التركيب ضرورة اختلاف
الامر المنتزع باختلاف منشأ الانتزاع واما الثانى فلا تركيب فيه من الاجزاء
كما هو المفروض كى يختلف التركيب باختلاف الترتيب بل ولا ترتيب اصلا لعدم
لعدم التعدد والتدرج فى الوجود ليس من التعدد من شىء فان الامر فى
غسل اليد من المرفق الى اطراف الاصابع مثلا الى فعل واحد لا تركيب فيه سواء

٢
المتعددة باختلاف تكلم الاجزاء
من حيث تقدم بعضها على البعض
وتقارنها كما هو الحال فى المركب
من الامور صح

سواء تحقق ذلك الاتصال والاستيعاب من اول الامر او بعد ان غسل
جزء او بعده الجزء الاخر وهكذا الى ان يتم الامر وكذا مسح ظهر القدم عمل
وحدانى لا تركيب فيه ولا يختلف حاله بايجاده دفعة او تدريجا بان يمسح مثلا
اصبعا من الاصابع عشر مرات فان الجميع واحد للاتصال المقصود من
اول الامر فالوضوء اذا تركب من ستة افعال مما لا اثنينية هى الملحوظة بلحاظها
لا اثنينية هى من الاجزاء التى تتصور فى الجسم على ما هو الحق من بطلان الجزء الذى
لا يتجزى ولهذا لم يشك ذو مسكة فى اعتبار فصل اجزاء الغسل والمسح الثلثة
التى هى الوضوء فى كل عضو كالراس فى تمام البدن فى الغسل والجانبين من اليمين
والشمال واحتمال اعتبار الشارع امرا فى الايجاد وان لم تكن له تعلق بالفعل
كتقديم الرجل اليمنى عند الدخول فى المسجد واليسرى فى بيت الخلاء من قبيل
احتمال اعتبار اخذ الماء باليمين او وضع الاناء على اليمين شك فى الاداب
لا فيما يتعلق بالفعل من الاجزاء والشرائط وبالجملة فالراس فى الغسل الخ كما
المرفق فى غسل اليد والجانبان فى الغسل الخ كالجانبين فى اليدين وفى الوجه
فلا معنى للشك فى الترتيب فى الغسل لانه موقوف على موضوعه وهو تعدد الفعل
والتركيب ومن المعلوم ان الغسل فعل واحد بسيط كغسل الوجه وان تعددت
اجزاء المغسول فانه متحقق فى المقامين ومشترك بين الامرين نعم يبقى الاشكال
فى اعتبار الابتداء من الاعلى كما فى الوجه بل اليد من حيث انه يجب الابتداء فيهما
من المرفقين وهذا امر معقول يرجع الى محصل فلا باس لو دل عليه دليل
ونظير من بعض الاخبار هذا الاعتبار للامر فيها باعادة الغسل اذا نسى
غسل الراس واما غير هذا المعنى فالاخبار الخ تنفيه فظهر ان ما اشتهر من
عدم جواز غسل تمام البدن دفعة واحدة الا فى الارتماس وما بحكمه الذين
يسقط فيهما الترتيب مطلقا او يبقى الترتيب الحكمى لا معنى له اصلا فان مرجع الحكم
جواز اتمام الفعل الواحد البسيط فى زمان واحد بل لا بد فيه من الاتيان
به تدريجا وقد عرفت انه ليس ترتيبا وتوهم انه من قبيل غسل الوجه واليدين
فى الوضوء دفعة واحدة ناش عن عدم تصور ان الاستيعاب علة للاتحاد
والبساطة كما فى كل من الاعضاء الوضوء وظاهرا نعم تقديم الجانب الايمن
على الايسر الخ من قبيل تقديم اصل الجانبين فى الوجه واليدين على الاخر

لامن قبيل تقديم اليد اليمنى على اليسرى ومرجعه الى اعتبار التيامن في خصوص الغسل
دون الوضوء وهذا التفصيل ايضا عندنا لفقيها معلوم فلم يبق في المقام الا
احتمال الابتداء بغسل الراس اذا اتى بالغسل تدريجا ومرجعه الى وجوب الابتداء
من الاعلى واما الاخبار فلا حاجة الى التعرض لها بعد ما نبهناك عليه
وانما نتبرك بذكر بعضها قال زرارة سئلت ابا عبد الله عم عن غسل الجنابة
فقال تبدء بغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك على شمالك فتغسل فرجك ومرافقك
ثم تمضمض واستنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك ليس قبله
ولا بعده وضوء وكل شئ امسسته الماء فقد انقيته ولو ان رجلا ارتمس في
الماء ارتماسة واحدة اجزأه ذلك وان لم يدلك جسده فالسؤال عن جميع
الجهات والجواب انما هو كذلك كما يظهر من ذكر الاداب وهي صريحة في عدم
اعتبار الترتيب ومثله ما عن الرضا عم ورواية حكم عن الصادق عم وسماعة
عنه عم ورواية ابي بصير عنه عم وسئل عن علي بن جعفر عن اخيه موسى عم
عن الرجل يجنب هل يجزيه من غسل الجنابة ان يقوم في المطر حتى يغسل راسه
وجسده وهو يقدر على ما سوى ذلك فقال ان كان يغسله اغتساله بالماء
اجزاه ذلك والمعنى ان الاجزاء يدور مدار احاطة الماء جميع البدن وتحقق
الاغتسال من غير فرق بين المطر وبين غيره ومن العجب ما زعمه اية الله وكما
من ان التسوية تقتضي اعتبار الترتيب فان الفرق بين المطر وغيره اختصاص
المطر بالتقاطر فالمقصود ان المطر وان كان ينزل قطرة قطرة لكن حيث
يكون بحيث ساوى الماء في الاحاطة اثر اثره ولم يعتبر الترتيب في الماء
غير مطر وقال علي بن جعفر وسئل عن الرجل تصيبه الجنابة لا يقدر على الماء
فيصيبه المطر ايجزيه ذلك او عليه التيمم فقال عم ان غسله اجزاه ذلك [illegible]
وهذا الصنف من الروايات يدل على ان الغسل لا يعتبر فيه الا انغسال البدن
وان حصل دفعة ومرجعه الى عدم اعتبار الترتيب او الا لا سقوطه من حيث
كونه في المطر فان المعنى المحذور المتصور في المطر انما هو اختصاص بعض
الاعضاء بالبلة على ما هو مقتضى انفصال القطرات ولكن حيث يكون
بحيث احاط الماء بالبشرة على نحو احاطة ماء غير المطر فلا فرق بينهما فان
هذا هو المقصود ولو كان الترتيب معتبرا لوجب التنبيه على التحفظ عليه ولو

ولو بالنية على ما يتوهم وروايات الارتماس والاجتزاء به انما تدل على ان
المقصود انما هو احاطة الماء بالبدن باتم نحو كان فان المستفاد من حسب
الماء على البدن واجراء الماء عليه ليس الا هذا المعنى فانهما مقدمتان لذلك
كما ان الارتماس والانغماس والوقوف تحت المطر وشبهها مقدمات
اخر وما يتوهم من الارتماس حقيقة اخرى او انه يعتبر فيه الترتيب بحسب القصد
او تعبدا فهو من عجائب الامور وانما نشاء هذا التوهم من اعتقاد الترتيب في
الغسل بحيث يجب ارجاع جميع ما ينافيه اليه وقد عرفت فساده ومما يدل لا انه
على عدم اعتبار الترتيب ما دل على حكم اللمعة المغفول عنها فان مقتضى
اطلاقها عدم اعتبار الترتيب وما تكلف من الحمل البعيد لا وجه له للالتزام و
بالجملة فلسوق الاخبار ما ينافي ما حققناه بل الاكثر تدل انه على عدم اعتبار
الترتيب في استحباب التيامن المستفاد من بعض الروايات الواردة في غسل
الميت لا ينافي ما دلت عليه الاخبار على وجه المنصوصية من عدم اشتراط
واما وجوب الابتداء بغسل الراس من جهة وجوب الابتداء من الاعلى
كما في الوضوء فلا اشكال في دلالة الروايات عليه وقد عرفت انه انما
يعتبر انه حيث وقع الغسل تدريجا واما مع المقارنة كما في الارتماس و
المطر فلا موضوع لهذا الحكم انما كما هو الحال في الوضوء على ما بيناه في محله
فظهر انه لا يعتبر الترتيب في الغسل نعم يجب الابتداء بالاعلى ويستحب التيامن
وللاصحاب قدهم في هذا المقام ابحاث لا حاجة الى التعرض لها بعد ما حققنا
ظهر انه لا وجه للاعتبار كون الارتماس دفعة الا لسقوط وجوب الابتداء بالاعلى
واما اعتبار احاطة الماء في زمان واحد تحقيقا بجميع البدن وفي عرفا ان
كان ميسورا الا انه لا وجه له فلو انغمس رجله في الطين مثلا قبل احاطة الماء
براسه صح عمله وان لم يبتدء بغسل راسه لان الاحاطة احاطة واحدة عرفية
فلا تميز الا من الاسفل عرفا وبما حققنا ظهر انه يجوز التركيب من الارتماس
وغيره واما اغفال اللمعة في الارتماس فمع التحفظ على وجوب الابتداء
بالاعلى عند التدريج وعدم الدفعة العرفية فلا باس بتخصيصه بالمسح
المحقق لا ولدرجات الغسل هذه جملة من القول في الترتيب واما
الموالات فلا اشكال في عدم اعتبارها للاخبار الصريحة بل الذي يظهر

من صحيحة حريز عن ابي عبد الله عم عدم اعتبارها في الوضوء الا على وجه الا
الاستحباب قال قلت فان جف الاول قبل ان اغسل الذي يليه قال جف او لم
يجف اغسل ما بقي قلت وكذلك غسل الجنابة قال هو بتلك المنزلة وابدء بالراس
ثم افض على سائر جسدك قلت وان كان بعض يوم قال نعم فان هذه الرواية
صريحة في ان عدم اعتبار الموالات في الغسل لكونه مع الوضوء بمنزلة واحدة
فكيف يعقل التفكيك فهذه رواية صحيحة صريحة في عدم اعتبار الموالات في
المقامين فيجب حمل جميع ما دل على اعتبارها في الوضوء على الاستحباب لا نقول
ان الوضوء على ما تدل عليه بعض الروايات مرتبة من الغسل وانه اجزاؤه وتسهيل
ففي بعض الروايات ان من ذكر اسم الله في وضوئه طهر جسده كله وفي بعضها
فكان اغتسل وفي اغناء الغسل عن الوضوء اي وضوء انقى من الغسل وفي بعض
الروايات الواردة في العلل انهم دلالة على ذلك وان الوضوء اكتفاء و
تسهيل والا فالغسل هو الاصل ومقتضاه اشتراكهما في جميع الاحكام والاثار
واما ما يختص به الشدة التي يختص بها الغسل فانه انقى من الوضوء وهذا
اصل يتفرع عليه كثير من الاحكام والعمدة في الباب هذه الرواية التي
اسندها من مدينة العلم الى الصادق عم ولا يخفى على الخبير انه لا ريب في
صدور هذا الكلام من الامام عم على ما يظهر من ملاحظة حال حريز وكذا
وحال مثل الصدوق الذي اخذ الاحكام من كتابه فالامر دائر بين الاخذ
به وبين الاخذ بكلام حمزة الذي لا عصمة فيه مع العلم بعد بابن مسند
الاجتهاد وبحارت تلك الاخبار في نظر لا يكتفي الحكم من الامام عم بعض هذه
الروايات مسائل الاولى تعتبر الطهارة من الخبث وتاثير الماء في ازالة الحدث
فان الخبث في الشرع بمنزلة الاوساخ العرفية وزوال الحدث انما هو بالنظافة
الشرعية ومن المعلوم ان تاثير الماء في احداث النظافة في جسم موقوف على
ازالة القذارة فان الطهارة على ما قدمناه نظافة ونزاهة ومن المعلوم
ان توقف الثاني على الاول والاعتبارات الشرعية على طبق الامور العقلية
ويدل عليه ايضا قوله صم تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة فان
المعنى ان كل شعرة تختص بجنابة مستقلة ثابتة تحتها وهو كناية عن وجوب
ايصال الماء الى تمام البدن ولو بغسل ظاهر الشعر لا اتحاد بالاحاطة طبعا

طبعا فكانه لو كانت تحت كل شعرة جنابة غير ما تحت غيرها لم يجز الاكتفاء بغسل
جزء من البدن عن غسل الجزء الاخر للتعدد والتغاير فكذا مع اتحاد الحدث
ووحدته لكونه بحيث لا يزول الا بالاحاطة التامة والوصول الى كل جزء جزء فلا
سبيل لتحقق فليبان ثبوت هذا الحكم مع اتحاد الحدث حكم بان تحت كل شعرة
جنابة فهو اما كناية واما مجاز في الاسناد هذا معنى الفقرة الاولى وحيث ان
الحكم انما ثبت اولا وبالذات للبدن وتعدى منه الى الشعر للاتحاد مرتبة
تقتضي اشتغال الحكم بالمرة الى الشعر كما في الجلد بالنسبة الى العظم والاجزاء
الظاهرة من العظم بالنسبة الى الباطنة ثبت هناك خاصة مركبة بزوجية وهو
اشتراك البشرة وظاهر الشعر في وجوب ازالة النجاسة عنهما والتجزي في الغسل
واتصال الماء بينهما ووجوب ازالة النجاسة عنهما معا اما الاول فلصدق
غسل البدن بغسل كل منهما واما الثاني فلاشتراط زوال الخبث عن الظاهر انما
التوقف على زواله منها لان السالبة الكلية تنتقض بالموجبة الجزئية وحيث
ان غسل ظاهر الشعر اسهل خطبه بالامر بغسله ولعدم اعتبار ان يد من اقله حاجة
الغسل المعبر عنه بالدهن مبالغة عبر عنه بالبل لدفع الوسواس فلم يبق بالنسبة
الى البشرة ما لا بد منه الا الانقاء اي ازالة النجاسة كلام جامع مانع مشعر بافراد
البنوة وهو على حد الاعجاز في الايجاز والحاصل ان تخصيص الشعر بالبلة
والبشرة بالانقاء تفريعا على ان تحت كل شعرة جنابة لا معنى له الا الاكتفاء بادنى
درجات الغسل بالنسبة الى الشعر واعتبار ازالة النجاسة عن البشرة لعدم خروجها
عن كونها من الظواهر وان دخل ظاهر الشعر في هذا العنوان ولهذا المعنى فيهما
تقدم من الوضوء مزيد بيان ويدل على هذا الحكم اخبار الكثيرة المتكفلة ببيان
كيفية الغسل الامرة بتطهير الفرج من النجاسة او الاذى من البدن فهو
مع انه مقتضى القواعد لما عرفت من ان تاثير الماء في ازالة النجاسة الوسخ
من الجسم مقدم على تاثيره في احداث النظارة والشارع اعتبر النجاسة قذارة
وازالة الحدث باحداث النظارة فان زوال الاحداث انما هو باحداث ضد
وهو النظارة على ما سنبين لان ازالة الحدث بتاثير مستقل فان هذا المعنى
هو المستفاد من الادلة مدلول عليه النبوي وبهذه الاخبار الكثيرة فلم
يثبت بوجوه ثلثة الثانية اذا تخلل الحدث في اثناء الغسل بطل الحكم سواء

كان اكبر امماثلا او مخالفا او اصغر فان كلا من الطهارة والحدث حقيقة واحدة
ذو مراتب ومقتضى تضاد الاثرين تنافي السببين وتوضيح ذلك انه لا ريب في
ان كلا من الحدث والطهارة امر وجودي مجعول شرعا والا فلا اقل اعتبري كغيره من الا
مور الشرعية كما ان الثاني اعتبر شرطا لكل ولكل منهما اسباب شرعية مجعولة [illegible] قد
كغيره من الامور الشرعية كما تقدم سابقا بيان ان الحدث مانع عن الصلوة وكان
الطهارة شرطا لكل ولا اشكال في ان غسل الجنابة يترتب عليه الاثران معا اي زوال
الحدث وحصول الطهارة فلو كان لكل منهما اثرا مستقلا لهذا السبب واختلفت حقيقة
الاحداث ولم نقل بان الاصغر مرتبة من الاكبر فلا اشكال في عدم بطلان الغسل
بوقوع الحدث في اثنائه فانه لا منافاة بين زوال حدث الجنابة وبين حدوث
الاصغر فلا يتصور على هذا التقدير بطلان ما يزيل احدهما بوجود ما يحدث
الاخر فلا يتصور بطلان غسل الجنابة بتخلل الحدث الاصغر ويلزم ان يحصل
بطلان الوضوء بتخلل الجنابة وحدوث سببها في اثنائه فان المفروض عدم المنا[فاة]
المستند الى اختلاف حقيقة الاحداث واستقلال الحدث بان زوال جهة الاسباب
واما على تقدير اتحاد حقيقة الاحداث واستناد الاختلاف الى الشدة و[ا]
لضعف فلا ريب في البطلان فان المنافاة مستندة الى الشدة بل انما هي
من مقتضيات الذات فالغسل مثلا يزيل الحدث والبول يحدث مرتبة مما يزيله الغسل لعيت
كما هو المفروض فيتنافيان والمانع مقدم على المقتضي ويتوقف تأثيره على عدمه
بمعنى ان ما ينطبق عليهما ومن الدفع والرفع والمنع والقطع باختلاف
الخصوصيات مع اتحاد الذات مقدم على المقتضي في جميع حالاته ونسبة
اسباب الحدث الى اسباب الطهارة نسبة النواقض الى المنقوضات هذا بناء على
تعدد اثر الغسل واما لو قلنا بان اثر هذه الاسباب انما هو الامر الوجودي
المعبر عنه بالنور وزوال الحدث انما يستند الى وجود ضده لا انه اثر مستقل
للغسل وح فان قلنا باتحاد حقيقة الطهارة وان الاختلاف انما هو في
المرتبة فلا اشكال ايضا في المنافات وحيث لم يؤثر الغسل في احداث الطهارة
لم يكن سبيل الى ارتفاع الحدث فان الرافع له كما هو المفروض انما هو ضده الذي
يمنع عن حدوث ما ينافيه وان قلنا باختلاف حقيقة الطهارات فلا وجه
للمنافات ايضا والتحقيق ان الاثر انما هو الطهارة التي هي حقيقة واحدة وان

وان زوال الحدث وخفته مستندان الى وجود الضد فمع الضعف يوجب
الخفة ومع الشدة يوجب الزوال ان قلت ان مقتضى الاخبار ان الوضوء وليس
الاكتفاء بايصال الماء الى بعض الاعضاء غسلا ومسحا عن استيعاب البدن
بالغسل تعبدا كما هو صريح بعض الروايات التي تقدمت اليها الاشارة وحيث
انه عبادة يكتفى به عن الغسل اختيارا فهو بالاكتفاء به في مقام الاضطرار احرى
واحرى من التيمم الذي يختص بحال الاضطرار مع ان من المعلوم عدم جواز الوضوء
بدلا عن الغسل بل يتعين التيمم فان مقتضى الادلة ان الوضوء دون الغسل في
التاثير واقوى من التيمم ضرورة ارتفاع الحدث به دون التيمم قلت ان الطهارة المائية
لا تجامع مع الحدث حيث ان كلا من الغسل والوضوء وان كان في القوة بمثابة لا
يبقى معها اثر من الاحداث لحدث الا انه اذا لم يصلح للازالة فلا يصلح للتخفيف
بخلاف التصعيد فانه لضعفه في التاثير لا يصلح الا للتخفيف الا ان اثر ما
الحدث توضيح ذلك ان مرحلة اختلاف الاسباب مغايرة لمرحلة اختلاف المسبب
فلا منافات بين الاختلاف في احدى المرحلتين وبين الاتحاد في الاخرى ضرورة
اختلاف الموضوع والمحمول فان رجعه من الاسباب ما لا يخلو عن احد الامرين
هدم اساس المسبب الضد راسا والاضمحلال وعدم التاثير اصلا ومنها ما لا
يصلح لهذه المرتبة من المقاومة قطع اساس المنافي الا انه موهن له ومحدث
لما يضاد اثره لكن ضعيفا ومثل هذا يختص بالاجتماع مع السبب المنافي فالتيمم ولو
لم يكن قالعا لاساس الحدث لضعف ما يحدثه من الطهارة الا انه يحدث
الطهارة ضعيفة تجامع الحدث بمعنى انه موهن له بمقدار ما يحدث من الطهارة
بحسب المضادة فيبقى من الحدث مقدار لا يزيله الا الطهارة المائية وهذا
معنى اجتماع الحدث والطهارة والا فاستحالة اجتماع الضدين من اوائل البديهيات
واما الطهارة المائية فلا اثر لاسبابها الا الاحداث ما يزول معه الحدث
راسا واما ما يجامعه بالمعنى المتقدم فلا ان قلت فما معنى وضوء الحائض
والمسلوس والمبطون والمستحاضة قلت انه من قبيل وضوء التقية بمعنى
ان المرجع الى الاكتفاء عن الشرط بما يدانيه وان لم يؤثر السبب في الطهارة
شيئا لا اقول ان هذا حكم مغاير لاشتراط الطهارة فيما يتوقف عليها
ضرورة ان هذا تصرف في هذا الشرط والوضوء في جميع هذه المقامات

انما هو للتحفظ على الطهارة في مرحلة من المراحل بل المقصود ان الاكتفاء
بما يقرب من الشيء المتلبس به مصلحة في الحكم امر معقول وهذا لا ينافي عدم
حصوله تحقيقا نعم لو كان هذا التنزيل بالنسبة الى ما لا يرتبط بالشرط بوجه
من الوجوه كمسح ظهر بعير بالفلاة لم يكن التنزيل لما عرفت معقولا ولكن
يكشف عن ذلك ان التكتف في مقام التقية مع انه بدعة لا يحتمل تأثيره في
احداث الطهارة كالمسح على الخف حال الاختيار وانما يكتفي بهما لا لحدوث الطهارة
بل انما مرجعه الى الاكتفاء عن الشيء بما يقاربه للعذر ومن المعلوم المستفاد
من الاخبار ان الوضوء الحائض وجلوسها في مصلاها اوقات الصلاة
انما هو للتحفظ على العادة فهو مجرد صورة لا حقيقة لها مع انه ملحوظ
بعنوان التطهر بل وكذا الحال في المسح على الجبيرة فان وصول الماء الى ما
ليس من بدن المحدث قطعا بوجه من الوجوه لا يعقل ان يكون مؤثرا فيما طرأ
عليه من الحدث فانه من قبيل اجراء الماء على الثياب لازالة النجاسة عن
البدن وانما مرجعه الى الاكتفاء عن الشيء بما يدانيه ويقاربه لمصلحة في
الحكم كما في وضوء الحائض ومن هذا الباب وضوء المسلوس وما يشبهه
ضرورة ان الناقض يرفع اثر الطهارة راسا ولا يبقى معه شيء منها كما هو
مقتضى كونه ناقضا فالمرجع فيه ايضا الى ما رجع اليه وضوء الحائض والله
اعلم بحقيقة احكامه وانما هذه جملة ما استفدناه من الادلة الشرعية
من عجزنا عن تعقل التفاصيل وتنبيه المقام قوله تعالى خذ بيدك ضغثا
واضرب به ولا تحنث فانه وهو في الاصل اسم معنى يتصف به ما يشتمل على
المانع الكثير لا الدم ولا الحدث ولا السيلان فان الاختلاف في الحيض
والاستحاضة انما هو بكون الاول على مقتضى طبيعة النسوان وكون الثاني
عرفية معلولا للمرض فاحتباس الاول كجريان الثاني معلول للمرض وانفكاك
هذا الوقوع عن التحديد والاستقصاء تدل على ان المعنى الاستقلالي الذي
تعلق بهذه الطبايع في الدين شيء واحد وهذا الجامع كون المرأة بحيث
يسيل عنها الدم الكثير غالبا فالحيض عبارة عن قذف الدم بل الذي
يظهر باستقراء موارد الاستعمال ان الجامع انما هو الاشتمال الاعم من الاجتماع
جتماع فيه والسيلان عنه او منه فان الحوض من الاول وسيلان الوادي من

الله نعم الخ فهو مبني على الخوف من تسبيب اعتقاد الناس للامامة في حقه
المترتب عليه السؤال عن مثل الواقعة كما يكشف عنه قوله عم اصول دين
نعم فان تشخيص هذا الموضوع ليس حكما فرعيا فكيف يكون من اصول الدين
وليس نقضا من الاسرار وانما هو هوام واضح بل انما الستر امامته عم في مثل
ذلك الزمان لشدة التقية وبهذا البيان سقط جميع ما يتوهم في المقام
ولا حاجة الى الاطناب وظهر ايضا ان المرجع في خروج هذا الدم من الايمن
او الايسر ليس الا الوجدان الرافع للنسوان فلا وجه للاطناب بالنظر الى
الروايات المختلفة فان الوجدان رافع لهذا الاختلاف وليس هذا الا
امرا تعبديا شرعيا ومن هذا الباب التحديد في الطرفين بالثلاثة والعشرة
فلا معنى للاطناب بالتعرض للروايات والاقوال وكذا الحال في اعتبار البلوغ
للحدود بتسع سنين ضرورة ان البلوغ امر واقعي يتوقف الحيض عليه واقعا
ولا يحصل عادة للناس غالبا قبل تسع سنين فالتحديد بالتسع في النساء
او خمسة عشر في الرجال ايضا عرفي كخشونة شعر العانة فانها ايضا كاشفة عن
البلوغ بالذات وتوهم ان البلوغ امر مجعول او ان المصلحة في ضرب الحد
وان تخلف فيدور الحكم الواقعي مدار التسع وخمسة عشر وان يتحقق البلوغ
فهو بلوغ شرعي وان كان النظر اولا الى البلوغ الواقعي او انه حكم ظاهري
فالم يعلم التخلف ترتب عليه اثار البلوغ فاسد لعدم اشعار الادلة بشيء
منها ومقتضى جعل البلوغ موضوعا وكون ما في الادلة مقتضى الطبيعة و
كون التخلف نادرا ان هذا الواقع ينكشف غالبا في هذا الاجل فلو لم
يتبين ولو بالاطمينان لم يترتب حكم البلوغ وبما حققنا يظهر انه لا محل
في المقام لاعتبار التحقيق فان مثل هذا المعنى مما يحصل تدريجا لا يعقل
ضبطه الا تسامحا وتقريبا الا ترى ان خشونة شعر العانة مما لا ينضبط
بالايام او الساعات والدقائق وهكذا الحال في جميع النباتات
فهل يتصور ضبط بلوغ الفواكه وما اشبهها الا على وجه التقريب فتوهم
ان هذه الحدود تحقيقية من اعجب الاوهام وهذه الجملة كافية في تحقيق
الحق في هذه المرحلة واما اعتبار التوالي في اقل الحيض وهو الثلاثة
فرجعه الى ان الوحدة تتوقف على الاتصال وعدم الانقطاع بتخلل

ما يضاده وهو الطهر وهذا من البديهيات ولا فرق فيه بين الا
قل والاكثر ولم نر تأملا واحدا فان النقاء المتخلل حيض في الحيض
مستمر الى العشرة تحقيقا وان رات بياضا والاستظهار لا معنى له الا
استكشاف حال البياض المردد بين الحيض وبين الطهر فان القنوة
لسوط الالات الاستبراء بادخال القطنة لا معنى له الا الاستكشاف
حال الباطن من حيث الاشتمال على الدم والعدم فبعد العلم براءته
من الدم يبقى الشك في بقاء الحيض وزواله وعود الدم قبل العشرة بالصفات
او في ايام العادة يكشف عن ان البياض المكتنف بالدمين كان حيضا
ولو كان طهرا لم يكن لهذه الاحكام معنى ولم تتعدد الحيضتان لتخلل الضد
ولم يكن اقل الحيض ثلثة ولا اقل الطهر عشرة ولا معنى للحيض المستقل الا
بما تعقبه طهر ضرورة استحالة اتحاد الضدين والفصل بالضد بل
لمنشاء الاتحاد في المقام وهو الاتصال والحاصل ان المعلوم بالوجدان
تحقق البياض في ايام الحيض واكتناف النقاء بالدمين الذين لا ريب
في كونهما من الحيض مع وحدته لمكان العادة او غيرها فلا ريب في
امكان الفترة فاعتبار وجود الدم في الباطن في تمام المدة او في كل يوم
لحظة في الاقل خاصة لا محصل له بل انما المعتبر وجود الدم لحظة في
الاقل خاصة لا محصل له بل انما لاستكشاف تحقيق الحيض ولحظة
في الاخر لاستكشاف النقاء وعدم كون النقاء طهرا ضرورة ان الاقبال
على القذف والتصدي له متوقف على وجود الدم وتكونه وعلى تقدير
العدم فلا مناص عن الانصراف ولا معنى للطهر الا ذلك واما رواية
يونس فلا اشعار فيها بان اقل الطهر والحيض غير منضبط فان حاصلها
ان المتحيرة حيث يظهر لها كون الدم حيضا والبياض طهرا تعمل على ما
راتها وهذا المعنى يمكن تحققه في تمام الشهر بمعنى انها ترى الدم بالصفات
في اوله فتحكم بالحيضة بعد ثلثة ايام ثم ترى البياض فتزعم الطهر ثم ترى
الدم فتزعم ان هذا هو الحيض دون ما تقدم وهكذا الى اخر الشهر فيجري
عليها بعد انقضاء الشهر الا ولحكم المستحاضة اي من اشتبه
بها الدم ولم تعرف الحيض من الطهر وكيف كان فالرواية لست بصدد بيان

من الثاني والى واليا ولا اختلاف فيهما بحسب الذات كما يظهر من الاعراب بالحروف والا
علال وانما الاختلاف باختلاف الخصوصيات فان الضم يناسب الاجتماع كما ان
الكسر يناسب السفل وكيف كان فالمعنى انما هو اقتضاء الاستمال على المانع الكثير وله
درجات فان العلية الاقتضاء تحقق في المرتبة وان كانت بالنسبة بحسب الطبيعة
فالسجية المميزة ان بلغت مرتبة لا تميز رتبة حقيقية في مقابل ما لم يبلغ من الاشجار
لوجود الاقتضاء في النوع وهذا هو السر في ان الشك في الاستعداد لا يضر با
لاستصحاب فان هذا ليس من الشك في المقتضي بل في المانع كما اذا كان الشك
في الموت للجهل بتاريخ التولد او الشك في الزمان من جهة الجهل بمقدار ا
لنهار او الليل بحيث لو تبين حال المورد لم يبق شك فالشك ليس في المانع وخصوص
ومن اراد مزيد بيان فعليه بما حققنا في رسالتنا في الاستصحاب واقوى من هذه
المرتبة ما اذا كانت المراة في سن من تحيض والا كانت لا تحيض واقوى
منها ما اذا شرعت الطبيعة في القذف وان حصل النقاء والاظهر
الاقوى من الجميع ما اذا اخرجت الدم من المادة وسالت وان بقيت
في الباطن ولم تظهر والاظهر ما اذا بلغت حد الظهور بالخروج من المخرج
الى الخارج ولا ريب ان سبب الحدث انما هو المعنى المنتزع من الظهور
كما في سائر الاحداث ولكن ما يختص به الحيض من عدم نفوذ الطلاق
وحرمة العبادة والوطي فهل هو ذلك الموضوع بعينه ام المعنى العرفي
لا ريب في انه بالنسبة الى غير الوطي ليس عبارة عن الحدث و
يظهر انشاء الله تعالى ان الوطي ايضا لا يحرم بالنسبة الى الحدث بعد الطهر
قبل الموضوع ولا يتحقق الا بوجود الدم ولو في الباطن ام يكون عدم
انصراف الطبيعة المنكشف بخروج الدم بعد النقاء في ايام العادة بل
قبل العشرة على ما سيظهر انشاء الله تعالى الاظهر ذلك فان النقاء اعم من الطهر
ولهذا تحتاج الى الاستظهار وبعد وجدان الدم عقيب النقاء يظهر
بقاء الحيض حال النقاء فالحيض عبارة عن حالة القذف الاقتضائي
الفعلي بيان ذلك ان الطبيعة من اول شروعها في قذف الحيض الى ان تنقطع
لها حالة واحدة تتصف المراة باعتبارها بالحيض وهي حقيقة واحدة
فالتصدي للقذف فحيض والمراة حائض باعتباره وهو فعل من جهة واقتضا

من اخرى والذى يدل على ذلك ان الاستظهار عبارة عن التثبت
استكشافا حال النقاء المردد بين ان يكون طهرا او حيضا فبعد الاستبراء
بادخال القطنة والعلم ببرائة الرحم من الدم لا يبقى التردد فى حصول
الطهر لاحتمال النقاء الى العشرة ومن المعلوم ان الباقى حال البرائة
لحبس الرحم ليس الا التصدى للدفع والعذر فالمنكشف بوجدان الدم بعد
حين وليس هذا حكما تعبديا بل انما هو موضوع واقعى للاحكام التعبدية
كما نطقت به الاخبار وبقاء احكام الحيض فى ايام الاستظهار انما هو مقتضى
للاستصحاب والحاصل ان الحيض هو امر واقعى موضوع عرفى محدود
فى طرفى القلة والكثرة بحسب اصل الخلقة والطبيعة انما هو هذا المعنى هذا
حال نفس الحيض واما دمه فعلى ما فى الروايات معروف ليس
خفاء وسيظهر ما هو عليه من الصفات والعلامات فظهر ان تعريف
الحيض او الدم باعتبار الاحكام كالتعلق بانقضاء العدة اشبه شىء بالاكل
من القفاء وكذا الحال فى التحديد بانه فى طرفى القلة محدود فظهر
فساد ما صدر عمن تصدى للتعريف كما انه ظهر ان كون الدم متصفا
بالاوصاف المذكورة فى الروايات خاصية مركبة بحسب الاقتضاء وهذا
لا ينافى التخلف فان اللزوم بحسب الذات وهو لا ينافى الانفكاك بالعرض
كما ان خلو غيره عنها انما هو كذلك بمعنى ان غير دم الحيض ليس بحسب
اصل الطبيعة مستجمعا لهذه الجهات بل الاستحاضة فى بعض هذه
الصفات بالعكس بحسب اصل الطبيعة كما هو مدلول الروايات ولا يخفى
ان الروايات فى جميع المقامات فى هذا الباب بصدد بيان ما هو عليه
دم الحيض بحسب الواقع فلا يستفاد منها تصرف وضعى فى هذه
المقامات فتميز العذرة عن الحيض بكونه مطوقا او مستنقعا انما هو
بحسب الذات فان اختلاف القوابل الموجب لسؤال الخلف عن الحجة
عم انما هو فى الموضوع الواقعى بل لا معنى للتصرف التعبدى فى مثل
المقام ضرورة ان العلم بان دم العذرة والحيض امران واقعيان
تترتب عليهما الحكم الشرعى واما ما فى الرواية من الالتفات يمينا وشمالا
وقوله عم سر الله فلا تذيعوه ولا تعلموا هذا الخلق اصول دين الله

بصدد بيان ان اقل الطهر والحيض ولا اشعار فيها بان الدماء كلها حيض
وان النقاء فى تمام المدة طهر واما الرواية التى استدلوا بها على عدم اشتراط
التوالى فهى على اعتبار التوالى والحكم بان النقاء المتخلل حيض حقيقة ادل فهى
نص فى ذلك حيث قال عم فيها فاذا رات الدم المرئة فى ايام حيضها تركت
الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة ايام فهى حائض وان انقطع الدم بعدما
راته يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رات الدم الى عشرة
ايام فان رات فى تلك العشرة ايام من يوم رات الدم يوما او يومين حتى
يتم لها ثلثة ايام فذلك الذى راته فى اول الامر مع هذا الذى راته بعد
ذلك فى العشرة فهو من الحيض وان مر بها من يوم رات الدم عشرة ايام ولم
ترى الدم فذلك اليوم واليومان الذى راته لم يكن من الحيض انما كان من
علة اما قرحة فى جوفها واما من الجوف فعليها ان تعيد الصلوة تلك
اليومين التى تركتها لانها لم تكن حائضا فيجب ان تقضى ما تركت من
الصلوة فى اليوم واليومين وان تم لها ثلثة ايام فهو من الحيض وهو ادنى الحيض
ولم يجب عليها القضاء ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام فاذا حاضت المرئة
وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات بعد
ذلك اليوم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض تدع الصلوة
فان رات الدم من اول ما راته الثانى الذى راته تمام العشرة ايام ودام عليها
عدت من اول ما رات الدم الاول والثانى عشرة ايام ثم هى
مستحاضة تعمل ما تعمل المستحاضة الحديث فقوله عم فان رات فى تلك
العشرة ايام من يوم رات الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام
معناه انه يعتبر فى اقل الحيض ان يكون ثلثة ايام ولو بان ترى الدم
يوما واحدا ثانيا بعدما راته اولا قبل انقضاء العشرة كما هو صريح
قوله عم يوما او يومين فان تحقق الثلثة وتماميتها برؤية الدم يوما
ثانيا بعدما راته يوما اولا لا معنى له الا ان اليوم الملحق
باليومين الذين رات الدم فيهما من جملة الثلثة فاعتبار رؤية الدم
قبل العشرة ليس لاخراج ما راته اولا عما هو دون الثلثة بل انما هو
للتحفظ على الطرفين فان نفس الرؤية بعد النقاء انما هو لتحقق

ملاحظه

الحيض ولو ارئناه فاما اعتبار كونها من جملة العشرة فليس الا للتحفظ على
الاكثر فان استحالة تحقق الاقل الا في العشرة بل في عشرها قبل السبعة
بديهية حيث ان اتصال الايام المحقق للوحدة يقتضي ذلك فمفاد الرواية
ان رؤية الدم بعد انقطاعه لا بد منها لتحقق الحيض ولو يومًا واحدًا
لو كان المجموع مما راته فيه والفترة وما راته ثانيا يبلغ هذا المبلغ
اي الثلثة وهذا معنى قوله عم حتى يتم ثلثة ايام وهذا بان يكون كل من الدمين
والفترة يومًا واحدًا وقد تكرر هذا المعنى في هذه الرواية مع ان كون
الرواية بصدد بيان حدود كل من الحيض والطهر بحسب ما هو الواقع
يكفي في استفادة هذا المعنى منها ضرورة ان الحيض له فردان ولا يعتبر فيما
هو الواقع وجود الدم ولو في الباطن في كل من الايام ومن الاطلاق
وجوب الغسل والصلوة في ايام العادة بعد ما رات الدم بمجرد الانقطاع
مع احتمال العود قبل العشرة فان رؤيتها في ايام الحيض الدم كما هو
المفروض موجب للحكم بالحيضية خصوصًا اذا كان بالصفات ومن المعلوم
ان الانقطاع لم يكشف عن الطهر لانه اعم فالاستظهار والاستظهار كما
في الرواية ينافي ترتيب اثار الطهر ضرورة ان ما دل على ان ما راته حيض
لم يعارضه معارض ولم يكشف عن خلافه شيء فان الانقطاع اعم والا
لم يكن وجه للاستظهار فالظاهر ان الحكم المزبور راجع الى بعض الروات
في معنى الاستظهار او في الرواية سقط فان الامام عم معصوم فلهذه
الفقرة وجه من الوجوه لا مناص عن صرفها اليه ويكشف عن انه ليس قول
الامام عم انه تعرض لحكم تبين خلاف الدم الذي راته او لا لحكم بقضاء
جميع ما تركته في اليوم او اليومين ولم يتعرض لبيان بطلان ما فعلته
في ايام الانقطاع على تقدير تبين حيضية ما تقدم من الدم وبهذا
يظهر ان هذه الفقرة ليست من قوله عم فظهر ان نفي اعتبار التوالي في اقل
الحيض سلب للشيء عن نفسه فانه لا منشا لانتزاع الاتحاد فيه الا الاتصال
كما ان الاعتبار فعلية الدم ولو في الباطن في تمام الايام لا محصل له ضرورة
ان الانقطاع والفترة لا ينافي الحيض واما الاكتفاء بالتحفظ في كل من الاول
فهو من غرائب الاوهام حيث ان الاخبار صريحة في ان الحيض الذي هو

هو موضوع للاحكام الشرعية ليس الا على منوال سائر الامور الواقعية و
ان التحديد ليس الا لبيان الواقع ومن المعلوم ان الخروج والفعلية
ليس مقتضى طبيعة النساء كما يظهر بملاحظة احوال ذوات العادة مع ان
يوم الحيض ليس عبارة عن النهار بل اليوم في المقام عبارة عن مجموع
الدور كما هو الحال في كثير من المقامات فمن يعتبر رؤية الدم في كل من الايام
لا بد ان يعتبر الفصل بين الدمين باربعة وعشرين ساعة وان لا
يكتفي برؤية الدم في كل نهار كائنا ما كان وفساده مما لا يخفى على ا
لنوان وبما حققنا ظهر فساد اكثر ما قيل في المقام ومما يبين مما قران
الياس كالبلوغ امر واقعي غير مجعول فان لكل حادث امدا ونهاية و
حالة تقذف الدم قوة في النساء تحدث بالبلوغ تنتهي عند الهرم والشيب
ومن المعلوم اختلاف الناس في الاعمار والشيب والشاب بحسب اصل
الخلقة واشباهها ومدة الشباب وسقوط المراة عن صلوح الحبل والحيض
ليس امرا شرعيا ولا معنى للتشريع بالنسبة اليه كسائر الامور الواقعية
وما ورد من الاخبار في هذا الباب ضني ناظرة الى الكشف عن هذا
الواقع والارشاد اليه والتنبيه عليه كما هو الحال فيما ورد في بيان اصل
الحيض فكون القرشية والنبطية على صفة خاصة واشتراك سائر النسا
في الياس امر يدرك بالوجدان ولا يبعد اختلاف الطبايع باختلاف
الزمان والبلدان بل لا اشكال في الوقوع على ما يشهد به الوجدان
فلا مناص عن استكشاف الياس بالعيان كالبلوغ فحيث قوي احتمال
الياس بحيث انهدمت اركان العادة ولم ينكشف كون الدم فيها حيضا
فالاصل العدم واستصحاب القذف ثبت بل حيث علمنا بحد الياس بحسب
النوع وبقي الريب مع ذلك في الشخص فلا مناص عن الرجوع الى الاصل
ويجب بقاء الشك فالمرجع اصالة العدم كما اذا كان الشك في البلوغ
بل اذا علمنا بحد الياس في الشخص مع حفظ التاريخ فربما يشتبه الامر
في اول الامر لان التحديد تقريب في البلوغ والياس لاستحالة الا
نضباط بحيث لا يختلف ولا يتخلف يومًا او يومين فاذا بلغ خمسين
وعلمنا بانه الحد ليأسها فرات الدم في اول شهر متصل بالخمسين فلا

ينفع لاستكشاف حال هذا الدم الا الرجوع الى العلامات لصدق حصول
الياس في الخنثى مع التخلف بيوم او يومين بل عشرة وعشرين فلا فائدة
في البحث عن معنى النبطية ويحتمل ان يكون اعم من القرشية كما يظهر من رواية
ابن عباس لا انها صنف مغاير للقرشية وبالجملة فانا وجدنا في زماننا
من النساء غير القرشية والنبطية بالمعاني المعروفة من تحيض بعد الخمسين
ولا يتغير عادتها ستين والاخبار اما على الغالب واما بالنسبة الى
تلك البلاد والاعصار واعلم انه قد اشتهر عند الاواخر ان ما امكن
ان يكون حيضا فهو حيض وزعموا انها قاعدة شرعية تعبدية فمنهم
من زعم ان الامكان معنى الاحتمال فحكم في كل ما يحتمل ان يكون حيضا بانه
حيض وان احتمل كونه مستحيلا كما اذا لم يعلم باشتماله على الاقل وعدم
التجاوز عن الاكثر وتحقق البلوغ وعدم الياس وعدم الفصل بين
الحيضتين باقل الطهر الى غير ذلك مما يقتضي الاستحالة ومنهم من
فسر الامكان بما يقابل الاستحالة فاعتبر احراز الامكان بان يعلم بالبلوغ
وعدم الياس والحبل بناء على المنع الى غير ذلك وقبل الشروع
في تحقيق الحكم لا بد من تحرير الدعوى فنقول ان الامكان اذا كان
بمعنى الاحتمال فالحيض اما عبارة عن حالة القذف على وجه الاقتضاء
التي تجامع النقاء واما عبارة عن الدم فعلى الاول يرجع الكلام الى
ان الشخص متى دار امره بين الامرين فوظيفة البناء على تحقق الحيض وان
تقدما كما في النقاء المسبوق بالدم قبل العشرة سواء كان منشاء الشك
هو الشك في ان الخنثى التي رأت الدم رجلا او امرأة او الشك في البلوغ
او الحبل او في النقاء الى الثلث والعدم الى غير ذلك بحيث يحتمل نزوع
الطبيعة بل تصديها للقذف وان لم تقذف بالفعل حكم بانها حائض وعلى
الثاني فالمرجع الى ان الدم وان احتمل كونه من الرعاف مثلا يحكم بانه حيض
فان مقتضى كون الاصل في الدم حيضا ان يكون حيضا ذلك او نقاء ان
ما خرج من الرحم واحتمل ان يكون حيضا فهو حيض فتضيق الدائرة في الجملة
واما اذا كان بمعنى ما يقابل الاستحالة فمقتضاه ان يختص هذا الحكم بما
لم تكن الشك فيه مستندا الى احتمال ما يستحيل معه الحيض كالصغر والياس

والياس وعدم تخلل اقل الطهر والحبل على القول بمنعه وعدم تحقق الثلث
والتجاوز عن العشرة وح فاما ان يكتفي في دفع هذا الاحتمال بالاصل حيث
يجري واما ان يعتبر العلم بالعدم ولا يكاد يلتزم احد بشيء منهما اما الثاني فظاهر
فان مجرد احتمال الياس والحبل والتجاوز عن العشرة حيث لا يعلم بالتا
ريخ لا يوجب الحكم بالطهر على ما تراه في ايام العادة بالضرورة واما
الاول فمقتضاه ان يحكم بالحيضية على ما تراه المبتدئة قبل مضي ثلثة ايام
ولو كانت صفرة حيث يحتمل البقاء الى الثلث فان اصالة البقاء لا فرق
فيها بين الاثار المترتبة عليه من حيث انه بقاء وبين ما يترتب عليه من حيث الوجود
مطلقا كما ان الاصل تحقق البقاء عند الشك فيه فكذا الاصل ان يحقق حال
العلم بعدمه لو وقع الشك قبله اذ انه كالشك في سعة الوقت بمقدار العمل
والشك في بقاء الوقت[٢] الاتيان بالواجبات والحاصل ان هذا الكلام لا ٢ الحيوة ح
يحصل له ولا يكاد احد ان يلتزم بلوازمه على شيء من الاحتمالات والوجوه بل
نقول ان احراز الامكان المقابل للاستحالة في المقام لا يجامع الشك
فان الشك فيما وقع لا فيما لو وقع لو وقع ومن المعلوم استحالة
انقلاب الاستحاضة حيضا وانما الصالح للحيضية ما لم يخلع بصورة
الدموية فان البسائط ثم تركب فتتولد منها المواليد والمواليد بها
درجات تتحرك فيها وقد يطرء على تركب من المركبات العنصرية فيصلح
لان يطرء عليه ما كان ممتنعا حال الصحة من صورة منافية فليس
هذا من حركة ذلك المركب الى هذا الحادث وبالجملة فمن المستحيل صيرورة
الحيض استحاضة وبالعكس نعم يمكن صيرورة عين الدم من كل من الا
مرين فكل دم لم يعلم حاله اما حيض واما يمتنع كونه حيضا فان هذا
الكون مع بقائه لا يجامع كونا ومع الزوال انما يستحيل طرو كون
دموي مغاير لا لاوجه الفاد ولبس الشك من هذه الجهة وبالجملة
فهذا الكون المشكوك فيه اما يجب حيضية واما تستحيل فالشك لا
يحتمله في الامكان المقابل للاستحالة والمتعين الزام ان الشك
في الحادث لا في الحدوث ودم العذرة والقرحة والاستحاضة لا
يمكن ان يكون حيضا والشك انما هو في هذا الكون بمعنى عدم الكون

وبقاء الامكان بعد الحدوث ضروري لفساد فلا نعلم كون هذا الموجود
مما يمكن ان يكون حيضا بل نعلم بانه اما يستحيل كونه كك واما يجب ضرورة
استحالة سلب الشيء عن نفسه مع ان البقاء الى ثلثة ايام مقتضى طبيعة
الحيض بحسب الاستقراء ويمكن ان يمنع عنه مانع كالحبل فغاية ما ثبت
ان الغالب كون الحيض بهذه الصفة واما استحالة كونه اقل فلا وجه
لها فالشك في الدوام الى ثلثة ايام ليس شكا في الامكان بل انما هو في الوقوع
نعم يستحيل مع الصغر والياس فالامكان بمعنى الاحتمال كما هو الظاهر من
اطلاقه في العرف خصوصا في المقام حيث انه حكم ظاهري موضوعه الجهل
والظاهر انه موضوع الحكم فحينئذ يتوجه عليه ما اوردناه ومع الغض عن
ان هذا الكلام اذا كان المراد به بيان قاعدة شرعية تعبدية لا يرجع الى
محصل فنقول ان كشف الحجاب يتوقف على بيان امور الاول ما يتوهم
من دعوى الاجماع في المعتبر والمنتهى على هذا الاصل وان هذا التوهم
فاسد لا اصل له والثاني انه ليس موافقا للاصول فيحتاج الى دليل والثالث
ان ما توهم انه يدل عليه لا دلالة له والرابع ان الادلة القوية تدل
على فساده اما المقام الاول فالذي يظهر بالتامل ان الذي ادعيا
عليه الاجماع انما هو استصحاب الحيض بعد تحققه الى عشرة ايام وان لم
يكن الدم بالصفات المعروفة للحيض فالحاصل عدم الرجوع الى الصفات
مع انقطاع الدم على العشرة فما ذكراه انما هو على وجه الاجمال ففي المنتهى
كل دم تراه المرأة ما بين الثلثة الى العشرة ثم ينقطع عليها فهو حيض ما
لم يعلم انه لعذرة او قرح ولا اعتبار باللون وهو مذهب علمائنا اجمع
ولا نعرف فيه مخالفا لانه في زمان يمكن ان يكون حيضا فيكون حيضا ولما روي
الجمهور عن عائشة انها كانت تبعث اليها النساء بالدرجة فيها الكرسف
فيها الصفرة والكدرة فتقول لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء ومن
طريق الخاصة ما رواه الشيخ في الحسن عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع
قال اذا رأت المرأة اقل من العشرة فهو من الحيضة المستقبل وهو لفظ
مطلق ليس فيه تخصيص بلون دون اخر وروي في الصحيح عن محمد بن مسلم
عن ابي جعفر ع قال قلت له المرأة ترى الطهر وترى الصفرة او الشيء فلا تدري

اطهرت ام لا قال ع فان كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها الى حائط
وترفع رجلها على حائط كما رأيت الكلب يصنع اذا اراد ان يبول ثم تستدخل
الكرسف فاذا كان بها من الدم مثل رأس الذباب خرج فان خرج دم فلم تطهر
وان لم يخرج فقد طهرت انتهى ولا يخفى ان الروايات لا تدل الا على وجوب
الاستظهار والاستبراء وقوله وهو لفظ مطلق الخ صريح في ان المدعى انما
هو جريان الاستصحاب وعدم الاعتداد باللون واين هذا من الحكم
بالحيضية بمجرد الامكان فالمقصود ان المقتضي للتحيض موجود بالفرض
والمانع مفقود كالصغر والياس وغيرهما لا ان الامكان هو المقتضي
للتحيض وعبارة المعتبر في هذا المعنى اصرح قال وما تراه المرأة بين الثلثة الى
العشرة حيض اذا انقطع ولا عبرة بلونه ما لم يعلم انه لقرح او لعذرة وهو
اجماع ولانه زمان يمكن ان يكون الدم فيه حيضا ولما روي عن عائشة
كان يبعث اليها النساء بالدرجة فيها الكرسف فتقول لا تعجلن حتى
ترين القصة البيضاء وفي حديث محمد بن مسلم الذي قدمناه وما رواه
سماعة عن ابي عبد الله ع قلت المرأة ترى الصفرة والشيء فلا تدري
اطهرت ام لا فقال تستدخل الكرسف فان خرج الدم لم تطهر وان
لم يخرج طهرت انتهى فقوله ولا عبرة بلونه تصريح بالمدعى وان المقصود
انما هو عدم رفع اليد عن الاستصحاب بمجرد كون الدم بصفة الاستحاضة
وحديث عائشة انما يدل على عدم جواز التعجيل في رفع اليد عن الحيض
الثابت لا وجوب البدار الى التحيض بمجرد الامكان فالمدعى بمقتضى هذا
الدليل انما هو وجوب الاستصحاب الى ان يعلم الارتفاع برؤية القصة
البيضاء واين هذا من التحيض بمجرد الاحتمال والتمسك بما يدل على الا
ستبراء اصرح في ان المدعى انما هو الاستصحاب الى ان يعلم الارتفاع
واي مناسبة بين وجوب الاستبراء والتحيض بمجرد الامكان نعم في النهاية
ما يوهم ما توهمه الاواخر قال كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض
وان كان اصفر او غيره فان رأت ثلثة ثم انقطع عشرة ثم رأت ثلثة
فهما حيضتان ولو استمر ثلثة وانقطع ورأت قبل العاشر وانقطع عليه
فالدمان وما بينهما حيض ولو لم ينقطع عليه فالحيض الاول خاصة

ولكن مرجعه انتهى الى ما حققناه من عدم رفع اليد عما يقتضى التحيض بمجرد
اتصاف الدم بصفة الاستحاضة كما يشير اليه قوله وان كان اصفر
او غيره فالنوع الاول انما يتم اذا كان من عادة المرئة التحيض فى
كل شهر مرتين فان رؤية الصفرة لا يكفى فى الحكم بالحيضية وان امتدت الى
ثلثة ايام نعم اذا رات الدم فقبل بصفات الحيض تحيضت المبتدئة بالرؤية
على مذهب الشيخ قده فى النهاية قال فى النهاية وتترك ذات العادة
الصلوة والصوم برؤية الدم وقت عادتها اجماعا لان العادة كالمتيقن
ولقوله عم دعى الصلوة ايام اقرائك وانما يتحقق بالترك فى اقل الايام
وقال الباقر عم تقعد عن الصلوة ايام الحيضية اما المبتدئة والمضطربة
فالاقرب انهما كذلك لقول الصادق عم اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد
فلتدع الصلوة وليس المراد ذات العادة اذ الاعتبار بعادتها انتهى
وكلامه هذا صريح فى ان المبتدئة والمضطربة انما تحيضان اذا خرج
الدم بالصفات واما ذات العادة فالعبرة بعادتها لا بالصفات
فلهذا حمل الرواية الدالة على اعتبار الصفات فى التحيض على المبتدئة
والمضطربة والحاصل ان عدم اعتبار الاوصاف فى الحكم بالحيضية
انما يتم فى ايام العادة وما بحكمها مما يتصل بها او فى صورة الاستقرار
حيث تحقق الحيضية بالصفات فالحكم به من عدم العبرة بالصفات
فى التحيض وانه يحكم بكون الدم حيضا بمجرد الامكان ليست قاعدة
كلية تشمل المبتدئة والمضطربة ومنه يظهر حال ما فى القواعد فانه
عنى بهذا الكلام مع ان المحقق ره الذى ادعى الاجماع على هذا الحكم
انكره فى المبتدئة والمضطربة حتى مع الصفات قال بعد ذكر حكم ذات
العادة اما المضطربة والمبتدئة ففيهما قولان قال فى ط او لما ترى
المرئة ينبغى ان تترك الصلوة والصوم فان استمر ثلثة قطعت على انه حيض
وان انقطع قبل الثلثة فليس بحيض وقضت الصلوة والصوم وقال
علم الهدى ره فى المصباح والجارية التى يبتديها الحيض ولا عادة
لها لا تترك الصلوة حتى يستمر بها ثلثة ايام وعندى هذا اشبه
لان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتعين المسقط ولا تعين قبل

قبل استمراره ثلثة ولو قيل لو لزم ما ذكره قبل الثلثة لزم بعدها الحواز
ان يرى ما هو اسود ويتجاوز فيكون هو حيضها لا الثلثة قلنا ان
الزق ان اليوم واليومين لا يبرحيضا حتى تستكمل ثلثة والاصل عدم
التتمة واما اذا كان استمر ثلثة فقد كمل ما يصلح ان يكون حيضا ولا يبطل
هذا الا مع التجاوز والاصل عدمه حتى يتحقق انتهى وقد عرفت ان الشيخ
انما يحكم قبل الثلثة مع الصفات لا مطلقا فالمحقق قده لا يقول بالحيضية
قبل الثلثة حتى معها وتوهم عدم استقرار الامكان قبل الثلثة فاسد
فانه من قبيل احتمال التجاوز عن العشرة ولا يتامل احد فى الحكم قبل تبين
الحال فيما يحتمل فيه التجاوز عن العشرة وما اعتذر به المحقق قده فى التفصيل
بين الصورتين صريح فى ان المنشاء للحكم بالحيضية ليس مجرد الا
مكان فانه علل التفصيل باختلاف اثر الاستصحاب حيث ان مقتضى
الاصل عدم الاعتداد الى الثلثة وعدم التجاوز عن العشرة ولو كان المنشا
مجرد الامكان لم يكن لهذا التعليل معنى نعم فيما ذكره فى استصحاب الاقرين
نظر حيث ان الاصل بقاء الدم الى الثلثة وكذا الى ما بعد العشرة فلو
كان منشاء الحكم ما ذكره لفسد التفصيل وبما حققنا يظهر الحال
فى المقام الثانى وهو ان الاصل عدم الحيضية قبل التحقق واما بعد
فالاصل البقاء الى ان يتحقق المزيل واما الامر الثالث فوضوح
فساد ما استدلوا به اغنانا عن الابطال واما الرابع فالذى
يدل عليه ان مجرد الامكان لا يكفى فى الحكم بالحيضية فاكثر الاخبار
الباب نشير الى بعضها ونذكرها تيمنا ففى حفص بن البخترى دخلت
على ابى عبد الله عم امرئة فسئلته عن المرئة يستمر بها الدم فلا تدرى
احيض هو او غيره قال فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود
له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة
ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهى تقول والله لو
كان امرئة ما زادت على هذا دلت على ان احكام الحيض انما ترتب عليه
عند العلم به وممن استمر بها الدم من موارد وقوعه وليس فى اعتبار
الاوصاف تعبد بل انما هو تنبيه على ما يفيد العلم به ولهذا قال والله

لو كان امرئة انما ذادت على هذا فان معنى هذا الكلام ان الامام عم انما
كشف لها عما تجد النساء ونبهها على ما للحيض من العلامات وا
لصفات وهذه صورة من صور الشك فارجعها اليها تميز بها عن غيره
فلا بد ان يكون في جميع صور الاشتباه كذلك ضرورة ان الرجوع الى المميزات
الواقعية انما يجب من حيث ان مجرد الامكان لا يكفي في الحكم بالحيضية
وان الاصل عدمها وفي كل مورد اعتبر العلم في ترتيب الآثار الواقع عليه
جرى الاصل عند الجهل والحاصل ان قوله عم فاذا كان للدم له صريح
في ان وظيفة الشاك في حيضية الدم استكشاف الحال وان الذي
يدور مداره ترتيب الآثار ورفع اليد عن الاصل انما هو العلم الذي
من اسبابه الاوصاف وقال اسحق بن جرير سألتني امرأة عنا ان ادخلها
على ابي عبد الله عم فاستاذنت لها فاذن لها فدخلت الى ان قال فقالت
له ما تقول في المرأة تحيض فتجوز ايام حيضها قال عم ان كان ايام
حيضها دون عشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت
فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال
تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت ان ايام حيضها
تختلف عليها وكان يتقدم دم الحيض بيوم واليومين والثلثة و
يتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء وهو دم
حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد وقال عم
فالتفت الى مولاتها فقالت اتراه كان امرئة وبطريق الترتيب و
هذه الرواية اوضح واصرح حيث انه عم قال دم الحيض ليس به
خفاء ثم ذكر الاوصاف فهي دالة على ان التي تشتبه عليها الامر يجب
عليها ان تعرف كون الدم حيضا لترتيب الآثار ولا يكفي في ذلك
مجرد الاحتمال وقول المرأة اتراه يكشف عن انها افهمت هذا المعنى
لا حكم تعبدي وروى يونس بن عبد الرحمن عن غير واحد سألوا ابا
عبد الله عم عن الحائض والسنة في وقته فقال عم ان رسول الله صلعم
سن في الحيض ثلث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها
حتى لا يدع لاحد فيه مقالا بالرأي اما احد السنن فالحائض التي

لها ايام معلومة احصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت فاستمر
بها الدم وهي في ذلك تعرف ايامها ومبلغ عددها فان امرأة يقال
لها فاطمة بنت ابي حبيش استحاضت فاتت ام سلمة فسألت رسول الله
صلعم عن ذلك فقال تدع الصلوة قدر اقرائها او قدر حيضها وقال انما هو عرق
فأمرها ان تغتسل وتستثفر بثوب وتصلي قال ابو عبد الله عم هذه
سنة النبي صلعم في التي تعرف ايام اقرائها ولم تختلط عليها الا ترى انه
لم يسألها كم يوم هي ولم يقل اذا زادت على كذا يوما فانت مستحاضة
وانما سن لها اياما معلومة كانت لها من قليل او كثير بعد ان تعرفها
وكذلك افتى ابي ره وسئل عن المستحاضة فقال انما هو عرق او ركضة من
الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة
قيل وان سال قال وان سال مثل المثعب قال ابو عبد الله عم هذا
تفسير حديث رسول الله صلعم وهو موافق له فهذه سنة التي تعرف
ايام اقرائها ولا وقت لها الا ايامها قلت او كثرت واما سنة
التي كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت
ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر فان سنتها
غير ذلك وذلك ان فاطمة بنت ابي حبيش اتت النبي صلعم فقالت اني استحاض
فلا اطهر فقال النبي صلعم ليس ذلك بحيض انما هو عرق فاذا اقبلت ا
لحيضة فدعي الصلوة فاذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي فكانت
تغتسل في كل صلوة وكانت تجلس في مركن لاختها وكان صفرة الدم
تعلو الماء قال ابو عبد الله عم اما تسمع رسول الله صلعم امر هذه
بغير ما امر به تلك الامرأة لم يقل لها دعي الصلوة ايام اقرائك ولكن
قال لها اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي
وصلي فهذا يبين ان هذه امرأة قد اختلط عليها ايامها لم تعرف
عددها ولا وقتها الا تسمعها تقول اني استحاض ولا اطهر وكان
ابي يقول انها استحيضت سبع سنين ففي اقل من هذا تكون الريبة والاختلاط
فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره وتغير لونه من السواد الى
غيره وذلك ان دم الحيض اسود يعرف ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت

الى معرفة لون الدم لان السنة فى الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها
فى ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين
لك ان قليل الدم وكثيره فى ايام الحيض كله اذا كانت الايام معلومة فاذا
جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره وتغير
لونه ثم تدع الصلوة على قدر ذلك ولا ارى النبى صلعم قال اجلسى كذا وكذا
يوما فما زادت فانت مستحاضة كما لم يامر الاولى بذلك وكذلك ابى عم افتى
فى مثل هذا وذلك ان امرأة من اهلنا استحاضت فسئلت ابى عم عن ذلك
فقال عم اذا رايت الدم البحرانى فدعى الصلوة واذا رايت الطهر ولو ساعة
من نهار فاغتسلى وصلى قال ابو عبد الله عم فارى جواب ابى هيهنا غير جوابه
فى المستحاضة الاولى الا ترى الا تراه انه عم قال لتدع ايام اقرائها
فانه عم نظر الى عدد الايام وقال هيهنا اذا رايت الدم البحرانى فلتدع
الصلوة وامره هنا ان تنظر الى الدم اذا اقبل وادبر وتغير وقوله البحرانى شبه
معنى قول النبى صلعم ان دم الحيض اسود يعرف وانما سماه ابى بحرانيا لكثرته ولونه
فهذه سنة النبى صلعم فى التى اختلط ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم ما كان
من قليل الايام وكثيرها قال واما السنة الثالثة ففى التى ليس لها ايام متقدمة
ولم ترى الدم قط ورات اول ما ادركت واستمر بها فان سنة هذه غير سنة
الاولى والثانية وذلك ان امرأة يقال لها حمنة بنت جحش اتت رسول
الله صلعم فقالت انى استحضت حيضة شديدة فقال احتشى كرسفا فقالت انه
اشد من ذلك انى اثجه ثجا فقال تلجمى وتحيضى فى كل شهر فى علم الله ستة ايام
او سبعة ايام ثم اغتسلى غسلا وصومى ثلثا وعشرين او اربعا وعشرين واغتسلى
للفجر غسلا واخرى الظهر وعجلى العصر واغتسلى غسلا واخرى المغرب وعجلى العشاء
واغتسلى غسلا قال ابو عبد الله عم فاراه قد سن فى هذه غير ما سن فى الاولى
والثانية وذلك لان امرها مخالف لامر تينك الا ترى ان ايامها لو كانت
اقل من سبع وكانت خمسا او اقل من ذلك ما قال لها تحيضى سبعا فيكون قد
امرها بترك الصلوة اياما وهى مستحاضة غير حائض وكذلك لو كان حيضها
اكثر من سبع وكانت ايامها عشرا او اكثر لم يامرها بالصلوة وهى حائض ثم مما
يزيد هذا بيانا قوله صلعم لها تحيضى وليس يكون التحيضى ايام حيضك ومما يبين

ومما يبين هذا قوله لها فى علم الله تعم لانه قد كان لها وان كانت الاشياء كلها فى
علم الله تعم فهذا بين واضح ان هذه لم يكن لها ايام قبل ذلك قط وهذه سنة
التى استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون
حتى تصير لها اياما معلومة فتنتقل اليها فجميع حالات المستحاضة تدور على هذه
السنن الثلث لا تكاد ابدا تخلو من واحدة منهن ان كانت لها ايام معلومة من قليل
او كثير فهى على ايامها وخلقتها التى جرت عليها ليس فيه عدد معلوم موقت غير ايامها
فان اختلفت الايام عليها وتقدمت وتاخرت وتغير عليها الدم الوانا فسنتها
اقبال الدم وادباره وتغير حالاته وان لم يكن لها ايام قبل ذلك فاستحاضت اول
ما رات فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون وان استمر بها الدم اشهرا فعلت
فى كل شهر كما قال لها فان انقطع الدم فى اقل من سبع او اكثر من سبع فانها تغتسل
ساعة ترى الطهر وتصلى فلا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون فى الشهر الثانى فان
انقطع الدم لوقته من الشهر الاول سواء حتى توالى عليها حيضتان او ثلث فقد
علم الان ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه وتكون
سنتها فيما تستقبل ان استحاضت فقد صارت سنة الى ان تجلس اقرائها وانما جعل
الوقت ان توالى عليها الحيضتان او ثلث لقول رسول الله صلعم التى تعرف ايامها
دعى الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها فيقول دعى الصلوة
ايام قرئك ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا فان اختلط عليها
ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت
باقبال الدم وادباره وليس لها سنة غير هذا لقول رسول الله صلعم اذا اقبلت
الحيضة فدعى الصلوة واذا ادبرت فاغتسلى ولقول رسول الله صلعم ان دم
الحيض اسود يعرف كقول ابى عم اذا رايت الدم البحرانى فان لم يكن الامر كذلك
ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة عليها وكان الدم على
لون واحد وحال واحدة فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة
حمنة حين قالت انى اثجه ثجا وهذه الرواية الشريفة تستنبط منها احكام كثيرة
منها ما نحن بصدده الان وهو ان ذات العادة عبارة عمن تعرف خلقتها
وتعلم به وان التعويل عليها انما هو تعويل على العلم والاطمينان لا انه تعبد شرعى
فالنبى صلعم انما يفطنها وينبهها على ما غفلت عنها واشتبه عليها من جهة استمراره

الدم فانها زعمت ان المستمر شيء واحد ولهذا قالت انى استحاض فلا اطهر وزعمت
ان الدم كله حيض فنبهها على انه ليس من الرحم وانما هو آفة وعرق وركضة من الشيطان
بيان ذلك ان التحديد لا معنى له الا انتفاء الشيء عند بلوغ الحد فذات العادة
احرزت لنفسها حدا ينتهي اليه الحيض بمقتضى طبعها وخلقتها كما ان العشرة حد
لمن لا حد لها غيرها فكما ان التجاوز عن العشرة موهم لكون الجميع حيضا لمن لا
معرفة له بان الاستمرار لا ينافي استقرار الحد الذي احرزته بالعرض فبعد
ما ارشدها النبي صلعم على ان الاستمرار لا ينافي الاستقرار وان ما بعد الحد امر اخر
وآفة وعرق وركضة خرجت عن الحيرة واهتدت الى سواء الطريق فبقيت على
ما كانت تعلم من خلقها الاولى الا ان النبي صلعم حكم عليها بالاقتصار على العادة
وان اضطربت من جهة استمرار الدم وزيادته ونقصانه واختلاف لونه حتى
ان اكثر فقراتها صريحة في هذا المعنى لا بد من التعرض لها فلا باس بالاشارة
الى جميع ما يستفاد منها وتفسير معضلاتها فقوله عم ان رسول الله صلعم
سن الى قوله عم بالرأي ظاهر فيما يتوهم من التشريع والتعبد ولكن ساير
الفقرات تكشف عن ان المراد انما هو الارشاد فان وضع الطريقة كما يكون
من الشارع بالجعل والتشريع فكذا يكون من المرشد والهادي بالنسبة
الى من لا يهتدي الا بضرب الحدود واعطاء الضوابط والموازين كما في
الطبيب ودل على ان اصول المسئلة لا تخرج عن ذات العادة التي
لا ريب في خلقها والمضطربة التي لم تستقر لها عادة والمبتدئة فقوله
عم اما احدى السنن شروع في بيان وظيفة التي لها عادة معلومة وجعل
التعويل على العلم الحاصل بالتكرر على نسق واحد فان المفروض ان تكون
لها ايام معلومة والعلم بالايام عبارة عن عدم خلطها وقتا وعددا
ويكشف عنه تاكيده بقوله عم قد احصتها فان الاحصاء عبارة عن الاحاطة
بعددها وقوله صلعم بلا اختلاط عليها تاكيد اخر لهذا المعنى فانه صريح
عبارة في معرفة الوقت والعدد والا لكان عليها اختلاط من الجهة الاخرى
لا معرفة لها بها فحصل هذا الفرض انه من تبين لها خلقها من حيث
الوقت المعين على عدد معين اذا استمر بها الدم بعد تبين الخلق ووضوح
امره من جهة ان يكون الاستمرار موجبا للاختلاط والاضطراب و فقدا

وفقد العلم والعرفان كما صرح به بقوله عم وجهلت في ذلك اي في حال الاستمرار
تعرف ايامها ومبلغ عددها وقوله تعرف ايامها عبارة عن معرفة الوقت
وقوله عم ومبلغ عددها عبارة عن معرفة العدد خاصة فمثل هذه تعتد
بالاستمرار فان المفروض انه حد ودخيلتها مبينة واضحة غاية الامر انها
تتوهم ان الاستمرار دليل على تغير الحد فان الدم كله دم واحد فدفع النبي
صلعم هذا التوهم بقوله انما هو عرق فقوله عم هذه سنة النبي صلعم في التي تعرف الى
قوله عم وكذلك ابد عم تاكيد لما تبين من ان المراد بذات العادة انما هي من تتضح
خلقها من غير اشتباه وهي انما تعمل على طبق علمها فقال عم تعرف ايامها واكد
بقوله عم لم يختلط قوله الا ترى يحصل الاستدلال على ان وظيفة الحائض
اذا كانت ذات عادة مستقرة ان تعمل بعلمها ولا تعتد بالاستمرار بتة
ان النبي صلعم لو كان في مقام الجعل والتشريع لضرب لها حدا بان يقول لها
كم هي ثم يقول اذا زادت على كذا يوما فانت مستحاضة بل جعل الامر اليها
فقال لها دعي الصلوة ايام اقرائك التي تعرفها من غير فرق بين القليل وا
لكثير فان الحد اذا لم يكن شرعيا فلا بد ان يكون على الموازين الخلقية
الواقعية قوله عم فلتدع الصلوة كون هذه المقالة على سنة النبي صلعم انما
هو من جهة ان تحصلها ارجاعها الى ما عندها من العلم والعرفان فانها
لو لم تعرف ايام اقرائها لم يكن مجال للامر بترك الصلوة فيها وتخصيصها
باحكام الحيض فقوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك معناه ان الصلوة انما تترك
في ايام الحيض وهذا من البديهيات لكن حيث زعمت ان ما استمر عليها ما حكم
اغترارا بالاستمرار فمرجع هذا الكلام الى ان ايام الاقراء لم تتغير بمجرد الاستمرار
بل هي على ما كانت وما تعدى عن الحد فهو آفة وعرق والحكم كان يتصور
عليها كانت تعرفه من ايام اقرائها وقوله ثم تغتسل وتتوضا وتحصل الامر
بالغسل والوضوء لكل صلوة في زمان لا يدخل في ايام الاقراء وهذا على وجه
الاهمال والاجمال ومعناه ان الصلوة لا تسقط عنها في غير ايام الاقراء
ولا بد لها من احد الامرين الغسل والوضوء من غير تعرض للتفصيل فلا ينافي
ما في ساير الاخبار من التفصيل بين القليلة والمتوسطة والكثيرة فقوله
وان سال مثل المثعب يدل على ان الغرض انما هو دفع شبهة كون ما بعدها

الحد عين ما قبل من جهة الاتصال والاستمرار والاشتراك في الصفات فان
الكثرة والسيلان من صفات الحيض فالسائل مقصوده السؤال عن الاعتماد
والتعويل على الخلق المعروف حتى مع السيلان الذي هو من خواص الحيض
غالبا وحاصل هذا الكلام ان كشف الخلق المضبوط كما هو المفروض اقوى
من كشف الاوصاف فان الاضطراب ابعد عن طبايع النساء من اتصاف
الاستحاضة لصفة الحيض قوله عم فهذه سنة التي تعرف ايام اقرائها او لا
وقت لها الايام قلت او كثرت تاكيد لما مضى عن قريب من ان تخصيص ايام
الاقراء بترك الصلوة انما هو للعلم باشتغاء الحيض فيها قبل الاستمرار وعدم
حصول الاضطراب لها بسببه وان الشك انما هو من جهة الجهل بان الاستمرار
اعم وان وجوده بعد احكام امر الخلق ووضوحه كالعدم قوله عم واما
سنة التي كانت لها ايام متقدمة الى قوله عم فان سنتها تحصل هذا القسم
الذي هو قسم للاول اضطراب الحال وعدم الاستقرار بعد ان كانت العادة
مستقرة فالاضطراب فيه معلوم واما القسم الثالث فلا يعلم فيه شيء من الا
مرين فالاغفال والنسيان عبارتان عن الاضطراب لا ما يتوهم من عدم
الذكر في ذات العادة المستقرة اعتبارا بما تراءى من اللفظ وكيف كان
فهذه ناسية الوقت والعدد معا كما هو صريح قوله عم حتى اغفلت عددها
وموضعها من الشهر وبهذا يزداد القسم الاول اتضاحا فانه عبارة عن
عمن حفظت العدد والوقت حتى مع استمرار الدم ولم يؤثر في الاضطراب
في شيء من الامرين قوله عم ليس ذلك بحيض بعد قولها استحاض فلا اطهر
انما هو تخطئة لها فيما زعمها من انها لا تطهر لها كما هو قضية قولها
لا اطهر فلم يحكم النبي صم في هذا المقام الا بان استمرار الحيض وعدم حصول
الطهر اصلا غير واقع وان هذا الامر المستمر ليس بحيض قطعا فان له حدا
بمقتضى الطبيعة على اختلافه باختلاف النساء وغايته عشرة فهذه
وظيفتها استكشاف الامر بالصفات فانها انما يكشف مع الاختلاف وبما
نبهناك عليه تعرف دلالة اكثر الفقرات على انه عم انما قصد الارشاد
والتنبيه بما ينكشف به الامر وتخرج المستحاضة اي من استمر بها الدم عن
عن الحيرة لان النبي صم شرع حكما تعبديا لها وقوله عم وذلك ان دم الحيض

الحيض اسود يعرف تشخيص بان الاعتماد على الصفات انما هو لتميز وعدم الاشتباه
وتبين الامر بها وقوله عم ولو كانت تعرف ايامها لحالة محصله ان ضبط الايام اقوى
في الكشف من الصفات وقوله عم اذا عرفت تشخيص بان الايام اذا عرفت تكشف
عن حيضية ما تراه من الدم فيها وان كان بصفة الاستحاضة وصرح به لقوله
عم ان كان الدم اسود او غير ذلك وقوله عم فهذا ابين الى قوله عم اذا جهلت
الايام تاكيد وتشخيص بان الايام انما يعتمد على كشفها للعلم بها الموجب
للعلم بكون ما تراه فيها حيضا وقوله عم ولا ارى النبي صم تشخيص باشتراك
الثانية مع الاولى في عدم صدور حكم تعبدي في حقها كما هو صريح قوله عم
كما لم يامر الاولى بذلك وفيما نبهناك عليه غنية وكفاية لما اوردناه ويظهر
وجه دلالة سائر الفقرات عليه ايضا فظهر ان الحيض انما يحكم به مع العلم لا بمجرد
الاحتمال بل اكثر اخبار الباب يدل على ذلك ولعلنا ننبه على وجه الدلالة
في المسالك فانقلع اساس هذا البناء اي قاعدة الامكان المتداولة
في السنة الاساطين والاعيان وبما ظهر من هذه الروايات الشريفة
ان التكرر على نسق واحد كاشف عن الخلق بنفسه لا تعبدا كما هو موهم
توهموه فانه عم قال فاذا ابلغ انقطع الدم لوقته من الشهر الاول سواء
توالى عليها حيضتان او ثلث فقد علم الان ان ذلك قد صار وقتا وخلقا معروفا
وحيث ان الغالب استقامة خلق النساء فبالمرة الاولى ايضا ينكشف هذا المعنى
الا ان التكرار على نسق واحد يوجب الاطمينان بانضباط الخلق حيث لم يمنع
مانع وكلما ازداد تكررا على نسق واحد ازداد انكشافا ووضوحا واما ما في
الرواية من الاستدلال على ذلك بقول النبي صم ايام اقرائك ان ادناه حيضتان
فصاعدا فهو من باب تعليم طريق الالزام للمخالفين والا فالحكم على الجمع
اعم من اعتبار الاجتماع لقولك تزوج الابكار ولا تجالس الفجار واحذر المنا
فقين والكفار وتوهم الانسلاخ فاسد فان الحكم ثابت لجميع الافراد من غير
ان يكون للانضمام دخل في ثبوت الحكم بل دلالة الجمع على كل من الافراد دلالة
تامة وكل منها تام معناه ولهذا افترق عن اسم الجمع حيث ان دلالته على
كل من واحد بالتضمن والسر فيه ان ما يدل على الجمعية هيئة او حرف ودلالة
كل منهما تبعية آلية فلا معنى على وجه الاستقلال لا للفرد وانما الحرف وصاحبته

معين لوجه الاستعمال وهذا معنى الحرف في غيره وانه لا معنى له اصلا وانه
كالعلم المنصوب بجنب غيره ليدل على ان في ذلك الشيء فائدة ما ومحصله
انه معين لوجه الاستعمال وخصوصيته كالاعراب فاداة الجمع انما تدل على ان
الحكم الثابت للمفرد ليس باعتبار تحققه في ضمن فرد واحد او فردين بل باعتبار
الاكثر واما اعتبار الاجتماع فهو غلط صرف لا يشعر به الجمع وتوهم ان
الجمع فرده مغاير للمفرد وان افراده جماعات ناش عن الجهل بمعنى الحرف
وعدم تعقل حقيقة الالية والحاصل ان ثبوت الحكم للافراد عبارة عن
شموله للجميع لا اعتبار الاجتماع ويكفي في الاستغراق عدم التخصيص ولا
يعتبر وجود المصاديق فعلا فكل امرأة يحرم عليها الصلوة في جميع ايام
حيضها وان لم تتصف بالحيض اصلا فان ثبوت الحكم للطبايع وافرادها
لا يتوقف على تحققها في الخارج اترى ان حرمة كل خمر تتوقف على
وجود الجميع في الخارج مع ان التكليف انما ثبت بالنسبة الى ما تراه بعد
المرتين فيكون ما سبق مصداقا للاقراء لا شفع بل الواجب على هذا
تحقق الجمع بعد استقرار العادة فانه لا موقع لقوله صلى الله عليه وآله دعي الصلوة
ايام اقرائك الا انما اثر بعد المرتين فتفطن ومن الغريب عدم تفطن الا
صحاب لذلك فاحتجوا بما في الرواية جميعا واما ما دلت عليه من ان اقل
الجمع اثنان فهو كذلك وجه الفرق بينه وبين التثنية ان ما فوق الواحد
ان اعتبر لا بشرط فهو معنى الجمع واذا اعتبر بشرط عدم التجاوز عن الى
ثنتين فهو معنى التثنية فاداة التثنية موضوعة لتعيين العدد انه اثنان بخلاف
اداة الجمع فانها موضوعة للدلالة على اشتراك بعض الافراد مع بعض في
الحكم على وجه الاجمال بحيث لا ينافي التصريح بكون موضوع الحكم اثنين
هذا هو الحق الذي يساعد عليه الاستعمال والتحقيق مقام اخر فحاصل
ان الخلق ينكشف بالتكرر على نسق واحد سواء في ذلك الحيض والطهر ولا
يتوقف استقرار العادة في احدهما على استقراره في الاخر كما انه لا تلازم
بينهما ولكل منهما حد ووقت فيمكن استقرار العادة في كل من الطهر والحيض
من احدى الجهتين خاصة انتهى فله حكم والتكرر يكفي في الكشف وان لم يكن بحسب
الشهور الهلالية فتصير المرئية ذات العادة وقتية وعددية في كل من

من الحيض والطهر في الشهر الواحد بان ترى الدم في اول شهر ثلثة ايام ثم بعد
اقل الطهر ثم بعده انتهى ثلثة ايام فان الحيض استقر عددا وهو الثلثة ووقتا
وهو بعد اقل الطهر كما ان الطهر انتهى تعين انه بعد ثلثة ايام الدم وعدده عشرة
ايام ففي كل شهر هلالي لها شهران بل ازيد بثلثة ايام او اكثر باختلاف الشهر
الهلالي بالزيادة والنقصان ومن هنا نظهر ان مثل هذا الوقت للحيض يتوقف
على استقرار الطهر فانه هو الضابط له وبه فرق بين الشهر الحيضي واما الشهر الهلالي
فلتعين الوقت كاف في تعيين ما اختص به وفي الذكرى في المقام عبارة مغلقة لا تكاد
ترجع الى محصل وان امكن توجيهها بوجوه يطول المقام بذكرها وحيث انه لا اثر
مهمة في التعرض لها فالاعراض عنها اولى ولا يخفى انه حيث تعين الوقت فلا اشكال
في الحكم بالحيضية بمجرد رؤية الدم فيه وان كانت صفرة واما فيما تقدم عليه بيسير فالحق
انه كذلك كما يظهر من الروايات وعليه من عدا الشهيد قده والسر فيه ان حول
الوقت بحكمه فان تعين وقت الحيض في اول الشهر مثلا موجب لكون ما قبله
بيسير ايضا كذلك وخالف في ذلك ايضا الشهيد ره في الذكرى بل الزيادة احيانا
لا ينافي الاستقرار من حيث العدد اذا كانت يسيرة بان لا يتجاوز ثلثة العادة
فاذا كانت عادتها ثلثة ايام من اول الشهر ورات قبله بيوم فهو عين رؤيتها
في الوقت كما انها اذا رات اربعة ايام فهو عين رؤيتها ثلثة ايام فان مثل
هذه الزيادة احيانا امر طارئ اتفاقي لا توجب الاضطراب ولا ينافي الاستقرار
فان رات قبل العادة وفي العادة وبعدها او فيها وفي احد الطرفين
او لم تف العادة مع التقدم او التاخر فمع استقرار العادة في العدد تحيض
العادة ورجعت في غيرها الى الاوصاف اذا دار الامر بين المتقدم
والمتاخر وتلفيق ما في العادة من احدهما وحيث استقرت العادة
وظهر الخلق يتبع حكم ما تراه في وقته ولا اثر للوصف لان العادة اقوى
ولهذا صارت الصفرة في ايام الحيض حيضا والسواد والكدرة في ايام
الطهر طهرا فهذا ايضا ليس حكما تعبديا كما يتوهم فربما يغلب الوصف
لقوته على العادة لعدم قوة استقرارها فان التكرر دفعة واحدة
وان كان يكشف عن الخلق الا ان الوصف ربما يغلبه واذا اجتمعت
الاوصاف من اللون والثخن والرائحة والدفع في زمان الطهر الذي

لم يعلم الا في اقل مراتب التكرر ولم يكن هناك مانع من الحكم بالحيضية حكمنا
بها وان كان في زمان الطهر وبما حققنا ظهر فساد ما اشتهر من
التفصيل بين ما تراه بعد العادة الى العشرة مع الانقطاع عليها وبين
ما تراه منها مع التجاوز والحكم في الاول بالحيضية وفي الثاني بالرجوع
الى العادة خاصة والبناء على ان ما رأته في ايام الاستظهار لم يكن حيضا
في ايام الاستظهار في العادة استصحابا لما كان المتقدم عليها بل يبين انها
فالاخذ بالعادة والرجوع اليها اعم من الحواشي والبناء على حيضية جميع
ما رأته الى العشرة مع الانقطاع عليها ينافي كون العادة مرجعا مع استقرار
عادة الطهر لا اشكال في الحكم بكون ما زاد على العادة وتجاوز مقدار
الاستظهار استحاضة وان لم يجتمع كان بصفات الحيض بل مقتضى اخبار
الاستظهار انه كذلك فانها صريحة في ان ما بعده استحاضة وان
لم يتجاوز العشرة وكان بصفات الحيض وما دل من الروايات على ان
ما قبل العشرة اذا انقطع عليها حيض فانما هو على وجه الاهمال فانه
في مقابل ما رأته بعد العشرة لا يحتمل فيه ذلك فالمراد ان ما قبل العشرة
ما لم يعلم انه ليس بحيض فهو حيض فهذا لا ينافي كشف استقراء الخلق عن
انتفاء الحيضية عما زاد على العادة الا ايام الاستظهار كما هو مقتضى
الجمع بين الاخبار واما ما دل على تجاوز دمها العشرة واستمر بها
الدم وكانت ذات عادة فهي ترجع الى عادتها فهو انما هو في مقابل
المبتدئة والمضطربة فالمقصود انها لا ترجع الى الاوصاف الى الاوصاف
ولا الى الاقران لان عندها ما هو اعظم امارة وعلامة واستقراء الخلق
كما هو المفروض لا ينافيه فع اليقين الاستصحاب بالتجاوز مع انه لا دلالة
له على ان ما قبله كان استحاضة لعدم الملازمة فانه كما يمكن اتصال
الاستحاضة لزمن العشرة الى ما شاء الله فتفطن فان ما حققناه قد
خفي على الفحول من اصحابنا فتدبر هذا مجمل الكلام في ذات العادة
واما المبتدئة فحكمها بالنسبة الى اول ما تراه من الدم الرجوع الى الا
وصاف فانه لا سبيل الى الحكم بحيضية ما تراه بمجرد الرؤية الا الوصف
وحيث اتضح كونه حيضا فلا اشكال ولا يجب انتظار مضي ثلثة

ثلثة ايام بل لا ينقدح التجاوز عن العشرة بل لا يجب بقاء الوصف الى ثلثة ايام
ولا يضر الانقلاب فان شيئا منها لا ينافي احراز الحيضية حال الرؤية
نعم لو انقطع قبل الثلثة انكشف عدم حيضية ما تقدم وهذا لا ينافي
الحكم بالحيضية بمجرد الرؤية فان مقتضى استكشاف عدم الانقطاع الى
الثلثة انه ولا ينافي انكشاف خلافه لا اختلاف زماني العلم باختلاف
الاسباب واما التجاوز فقد عرفت امكان اتصال الاستحاضة
لشبهه للحيض واما الانقلاب فان الضعف بالفتور والبرودة
والصفرة وبعبارة اخرى الفساد لا يكشف عن الاستحاضة وانما
لقوة تكشف عن الحيض وانما نحكم بالاستحاضة حيث لا نحكم بالحيض للعلم
بالانحصار لان الاستحاضة ايضا لها خواص ينكشف بها كالحيض
كي يقع التنافي والتعارض فحيث علمت بالحيضية بالاتصاف لو
لحظة فلا يزول علمها بالانقلاب الى صفات الاستحاضة و
فحيث ثبت في المقدار تستصحب لو امكن وقد عرفت ان اكثر الحيض
عشرة فاذا انقطع عليها فلا اشكال لكن الا انه اذا انقطع على ما دونها
تستظهر بما يحتمل ثم تغتسل وتصوم وتصلي حيث تعود الدم بعد الانقطاع
والبناء على حصول الطهر سواء كان قبل العشرة او بعدها فقد يكون
ما ادنا بها ما رأته اولاه قد يكون اضعف او اقوى اما على الاول
فلا علم لها بفسادها ما زعمت في الدم الاول وسريان الشك للاول
بعد انقضاء وقته والعلم الاجمالي لا اثر له بالنسبة الى شيء من
الطرفين لخروج احدهما عن محل الابتلاء وهذا اذا علمت بتحقق
الحيض في احدهما ويمكن ان يسقط الوصف عن التاثير في الكشف بالنسبة
فيجب عليها قضاء الصلوة اما على الثاني فلا اشكال ولا على الاول
فيتحقق النسخ وربما يكون فيجب عليها التحيض بمجرد رؤية الدم والبناء
على الطهر بمجرد النقاء بعد غاية الاستظهار في تمام الشهر الا
قل فاذا انقضى الشهر فقد تعلم بتحقق الحيض فيه من غير تعيين
لا علما ولا ظنا ففي المقدار تستصحب وفي الخصوصية لا اثر لهذا العلم
وقد لا تعلم به فلا اشكال واما مع العلم فكذلك ومع الظن فقد [illegible]

مايشبهه في الشهر الثاني فحيث تثبت العادة واما في الشهر الثاني فحيث علمت بتحقق
الحيض فيه لقوة الوصف اقتصرت على خلق نسائها ان لم يثبت لها خلق وان
تعلم بخلق نسائها اقتصرت على القدر المتيقن ولا مجال للاستصحاب لان
الغالب عليها الاستحاضة بل بصفة الحيض في بعض الفروض فيحصل الا
طمئنان بان كل ما تراه استحاضة الا ما خرج هذا حكمها في الشهر الثاني
في اول الامر والا فقد تنقلب احوالها فيستأنف الشهر الثاني الشهر الا
ول فبما عرفت من الحكم بالحيضية بمجرد رؤية الدم والطهر بمجرد النقاء وحيث
رجعت الى نسائها في الشهر الثاني قضت ما تركته من الصلوة في الشهر الاول
زائدا على ذلك فان خلق النساء كخلقها لا فرق فيه بين الاشهر وانما
اختلف الحكم بحسب ابتداء الامر لقيام احتمال الاستقرار خلقها على
حد مخالف لنسائها وحيث ان هذا الاحتمال في غاية القوة اولا
جرى الاستصحاب الى ما جرى واما بعد الياس فطبعها الناسخ
استقرائها كاشفة عن خلقها النفس وبما اشرنا ينكشف معنى الروايات
ويتضح انه لا تهافت فيها ولا تعارض توضيح ذلك ان مفاد بعض
الروايات انه لا مرجع لمن استمر بها الدم الا الوصف كرواية حفص حيث
قال دخلت على ابي عبد الله عم امرأة فسألته عن المرأة يستمر بها الدم فلا
تدري احيض هو او غيره قال فقال عم لها ان دم الحيض حار عبيط اسود
له دفع وحرارة ع الرواية ومفاد بعضها انه لا مرجع لها الا نسائها
كرواية زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عم قال يجب للمستحاضة ان تنظر
بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم ومنها ما دل
على انها بمجرد رؤية الدم تجلس وترفع اليد عنه بمجرد النقاء وما بينها
وبين شهر ومنها ما دل على انها في الشهر الاول اذا كانت مبتدئة
حيضها عشرة وفي غيره ثلثة واكثره عشرة وتجمع بين كل صلوتين الى غير
ذلك مما يرى انه اختلاف وتعارض ويتوهم ان ما في رواية يونس
من تحيض المبتدئة في علم الله تعم ستا او سبعا معنى جديد ليس في شيء
من الروايات مع ان مقتضى قول الامام عم ان هذه السنن الثلاثة
تمام احكام المستحاضة فكيف يمكن ان لا يكون من هذه السنة في ساير الروايات

الروايات عين ولا اثر كما انه يتوهم ان المستفاد من الروايات ان المتبرئة
عند فقد النساء او اختلافهن تتخير بين امور وان تعين وقت الحيض راجع
الى اختيارها والحق بطلان جميع هذه الاوهام وقد زعم الشيخ قده ان الثلثة
والعشرة في الشهرين بقرب السبع في كل منهما فلا منافات بين الروايات من
هذه الجهة كما انه حمل التحديد لاكثر الحيض في بعض الروايات بالثمانية على
من عادتها ذلك وهذان الوجهان من الوهن بمكان ونحن نكشف الحجاب
في كل من هذه المقامات فنقول بعون الله تعم ومشيته اما ما في رواية يونس
فمعناه الاقتداء باقراء النساء لان قوله عم ستا او سبعا تردد من جهة
اختلاف النساء في تلك البلاد كما ان الثمانية اقصى حيضهن ويظهر من
الرواية الدالة على ان اكثر الحيض ثمانية وهذا معنى قوله آية الله قده في النهاية
ان هذا ارجاع الى اجتهادها واما في علم الله فالمراد به ما تعلق به العلم
اي الواقع لان مقتضى تعلق الظرف بالفعل ذلك فالمعنى انها تقبل الحيض
في زمان هو في الواقع زمان حيض ولا تعلم به الا بالعلامات الدالة عليه
وهذا معنى التعقل فانها لا تعلم بزمان الحيض من قبل نفسها بخلاف ذات الاقراء
فانها لتبين خلقتها تعلم بزمان الحيض بنفسها علما ضروريا واما هذه فانها غير
عالم بزمان حيضها لعدم تبينه بعد وانما تعتمد هذه على الامارات فما علم
به الله تعم انما تكلف بالتحيض فيه بتحصيل العلم به من الامارات فهذه و
ان كانت عالمة بزمان الحيض بالاخرة لاجل الامارات الا انها حيث ليست
كصاحبة الاقراء في تبين خلقتها يصدق عليها انها جاهلة باقرائها وتكلف
بالتلبس باحكام الحيض والدليل على ذلك وانه المراد ان وقوع التحيض فيما
به الله لا معنى له الا مصادفة الايام الحيض في الواقع ولا معنى له الا تحصيل — خ التحيض
العلم به بالامارات والحاصل ان ستا او سبعا للتحيض وفي علم الله تعم مفعول
اخر ولا معنى له الا مقدار تعيين الوقت فكون التحيض في العلم لا معنى له فالمراد به
المعلوم كالخلق والصنع ومعلوم الله تعم انما هو الواقع فهو يدل على المبالغة
في عدم جواز ترتيب اثار الحيض الا حيث علم بتحققه وحيث ان الخلق مجهول راسا
كما هو المفروض فالعلم يختص به الرب الذي خلقها هذا ما يقتضيه الكلام
ولو كان المقصود ما توهم من التخيير لم يكن لوقوع التحيض في علم الله معنى لانه

التعيين باختيارها فوجب ان تقول تحيضي كيف شئت ستا او سبعا ويدل
على ان هذا هو المراد لا ما توهموه ايضا ان الامام عم اقتصر على السبع
فيما استفاده من كلام الرسول وهو لا يتم الا على ان لا يختلف الحال بالترديد
والاقتصار على السبع وحيث ان مفاد الكلام على ما حققناه انما هو
الرجوع الى النساء والاقصى فيما شاع عندهم هو السبع غالبا فلا فرق بين
الترديد والاقتصار على السبع توضيح ذلك ان رسول الله صلعم قال لبنت جحش تلجمي
وتحيضي في كل شهر في علم الله تعم ستة ايام او سبعة ايام ثم اغتسلي غسلا
وصومي ثلثا وعشرين او اربعا وعشرين والترديد في الصوم مطابق للترديد في
الحيض وهو تنصيص بان الحكم ثابت لاحد الامرين وان الحيض مردد بين
الست والسبع كما ان الطهر مردد بين الثلث والعشرين او الاربع والعشرين
ومع ذلك قال الامام عم مطابقا لهذا الكلام وانه لم يكن لها ايام معلومة
قبل ذلك واستحيضت اول ما رات فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون
وقال عم ايضا في هذه الرواية فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها
فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة
فسنتها السبع والثلث والعشرون وقال عم قبلها بين الفقرتين وهذه
سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها
ثلث وعشرون مشيرا بها الى السنة الثالثة للنبي صلعم وقد عرفت وجود الترديد
فيها فكيف يكون هذا بيانا وتفسيرا له مع ان الاقصى اما ست واما سبع
فان التي تحيض بالست فاقصى حيضها الست بل لا معنى للعدد الا تحديد
الاقصى فقولك هذا ست معناه ان هذا اقصاه والا كان كذبا ولا يمكن
ان يكون المراد الاقصى بالنسبة الى الجميع فانه السبع وان كان الاقصى فيمن
تحيضت بالست هو الست فيبقى الاشكال في خصوص الفقرتين المتقدمتين
فعلى ما توهموه لا رافع للتنافي حيث ان السنة اذا كان هو التحير كان التعيين
في السبع منافيا لها واما على ما اخترناه فمعنى الكلام الرجوع الى النساء لها
هذا يختلف باختلاف العشاير وحيث ان الشايع في تلك البلاد كان احد
الامرين وكانت الثمانية نادرة والعشرة مجرد احتمال يعبر عن الرجوع الى النسا
بالاخذ باحد الامرين من الست والسبع حيث ان الغالب ان عادة النساء

النساء لا تخرج عن احد الامرين فعادة النساء لها درجات واقصر تلك المراتب
يجب الاتفاق في تلك الا انه منعنا لما السبع جاز الاقتصار على الاقصى فالمعنى
ح انه لا يجوز لها التحيض ازيد من ذلك للاطمينان الحاصل من الغلبة بالا
نقطاع الى السبع واما فيما دونه فان علمت به من عادة النساء فهو والا فالا
ستظهار بجريانها الى السبع فلا يدل الاقتصار على السبع الا على التحديد في
جانب الكثرة لا مطلقا فلا ينافي الاقتصار على الست بل ما دونه اذا علمت بانه
مقتضى جبلة نسائها فهذا ايضا يدل على ان التحير ليس مقصودا في الرواية بل
نقول ان تشريع هذا الحكم مستحيل من الحكيم تعالى فان المعلوم من الشرع ان
ترك العبادة امر مبغوض بالذات امر به الشارع حال الحيض من حيث
انه اذى فيجب تنزيه محل العبادة اي المسجد عنه وتنزيه العبادة بالاولوية
فمجرد العلم بانه حالة مبغوضة يكفي في العلم بعدم جواز الصلوة التي هي المعراج
والحضور عند الله تعالى وكيف كان فلا ريب في ان حرمة العبادة على الحائض انما
هي لجهة طارية لطرو حالة مبغوضة لا صدور حزازة عن تبعيدها عن ساحة القرب
وتنزيهها عما هو الواجب بالذات وهذا هو السر في حرمة العبادة فان صحتها
اوجبت الحرمة الموجبة للبطلان لان النهي انما هو عن الصلوة الصحيحة حيث
ان المتعلقة هو الامتثال لا الطبيعة المغايرة للصلوة كالغصب اوجب البطلان
وهذا معنى التعلق بالضرورة والا فلا يبقى حكم تكليفي للموجود بعد الوجود
فترك العبادة مع عدم مصادفة الحيض لو كان راجحا لكان منافيا لكون
العبادة في حد نفسها واجبة بل من اهم الواجبات فان المفروض عدم ا
لمانع ومجرد الجهل لا يجوز الترك والا لجاز بمجرد الاحتمال مطلقا وبالجملة
فمرجع الامر بترك العبادة فيما لا يعلم بوقوع الحيض فيه وان علم بوقوعه في
تمام الشهر في الجملة اما الى ترجيح جانب الحرمة مع الدوران لاهمية ترك
العبادة في زمان الحيض عن الاتيان بها حال الطهر وهذا يقتضي حرمة الا
تيان بالعبادة بمجرد الاحتمال مطلقا فان العلم الاجمالي لا اثر له في المقام
لان الامر دائر بين تحقق الحيض في الزمان الموجود وبين ما لم يوجد او
المقتضي ومثل هذا العلم وجوده كعدمه لعدم تنجز التكليف على جميع التقادير
واما الى الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية وهذا مع ان الاصل الوجوب لا معنى

فانه لا يجوز العصيان بترك ما يجب عليها ظاهرا بمجرد احتمال الحرمة الواقعية
والاهمية قد عرفت فسادها وبالجملة فمثل هذا الحكم انما يصح لو كان ترك العبادة
في كل شهر بعدد هذه الايام محبوبا او كان الواجب اولا ان يكون في مقدار
العلم بالحيضية وحيث تعذر تكليفه في اى زمان كان كما هو الحال في قضاء العبادات
ولكنه ليس كذلك بالضرورة بل الامر بالعكس فان العبادة واجبة محبوبة يمنع
بها الاذى حيث تحقق فتفطن وبهذا البيان ظهر وجه الجمع بين الروايات
وانها ما بين مجمل مهملة وبين مفصلة وبهذا البيان ظهر الحال في سائر فقرات
النص وحيث ان هذه الرواية الشريفة اصل في هذا الباب ويستفاد منها
اصول الاحكام ومع ذلك يشتمل على ما يحتاج على الشرح فالواجب التعرض
لها تفصيلا فنقول بعون الله تعالى انه قد يتوهم ان هذه الرواية مرسلة من
حيث ان يونس لم يذكر اسم الجماعة الذين رواها عنهم وهذا توهم فاسد
فان علو قدره وشدة اتقانه فيما اثبته في كتابه كافي عن ان يرويه عن غير
ثقة وانما لم يسم الجماعة لحصول العلم بالصدق من التوافق في نقل هذا
التفصيل خصوصا اذ رواه كل واحد منفردا وعلمنا بعدم الاختلاف فانه
يكشف كشفا قطعيا عن الصدق وان لم تكن الرواية من يوثق بهم وبالجملة
فالمناقشة في سند مثل هذه الرواية الماخوذة من كتاب يونس المعروف
عند العصابة ناشئة عن عدم الخبرة باصول اصحابنا خصوصا مثل
يونس فالسنة اعم من الطريقة المجعولة وما قرره النبي ولم يغيره فانه النبي
طريقة الشرع والوقت عبارة عن الحد فالمعنى انهم سئلوه عن طريقة النبي
في حد الحيض فقوله ع بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها معناه ان
رسول الله ص بين كل ما يحتاج الى البيان وكان مشكلا في هذه السنن
فالمبين فيها من الفروع والاحكام ليس من مصاديق المشكل ومما نطق
للعلماء مما ذكره في هذا الكلام ومحصل السنن الثلاث ان من استمر بها الدم
اما تعرف وقتها او عددها او تعلم بانه ليس بطبعها استقامة بان كان
خلق منتظم وعادة مستقيمة ثم تقع الاختلاط فتحقق لها فساد
خلقها واما لم يظهر امرها بان يكون اول امرها من رؤية الدم فهي محكومة
بلا مدة طبعها قبل تبين الفساد غاية الامر عدم تبين حالها فالاولى

فالاولى من جهة تبين خلقها قبل الاستمرار وعدم صلوح الاستمرار لتغير الخلق
من حيث هو كذلك وعدم وجود حكم تعبدى بالنسبة فانما الحكم الواقعي ثابت
للحيض الواقعي وتنجزه موقوف على العلم وما بمنزلته لا يترتب اثار الحيض الا مادامت
في زمان عادتها كما انها ترتب الاثار على جميع ماراته بل في حواشيه وبالجملة
ان العادة توجب الاطمينان دار الحكم مدارها كما هو مقتضى القاعدة
ولهذا سئل النبي ص عن ايام دمها وانها كم يوم هي حيث ان هذه الايام
التى رات فيها الدم زائدة على ما كانت تراه في ايام عادتها لبين لها حكما خاصا
يختلف باختلاف الايام عددا وانما الحكم للحيض الواقعي المنكشف بانكشاف
الخلق اخذا وانقطاعا فاقتصار النبي ص في جواب فاطمة بنت ابى حبيش
عما بها من استمرار الدم على قوله تدع الصلوة قدر اقرائها وان ما تراه
زائدا على ما ذكر عرف دليل على ان هذه الامراة لها ايام معلومة قد
احصتها بلا اختلاط وهي في حال استمرار الدم ايضا تعرف ايامها ومبلغ
عددها فانه ص لم يرتب اثار الحيض الا على زمان الحيض الواقعي لان ترك
الصلوة قدر الاقراء او قدر الحيض في هذا القسم انما هو بعد تبين الحيض قطعا
بلا خلاف فكانه ص ان حكم الحيض انما هو للحيض وهذا الجواب لا يتم في
المقام لتنزيل ما بها من الشك الموجب للسؤال بمنزلة العدم فكانه ص قال
لها ان شكك لا يناسب ان تترتب في امرها هذا الدم وتتوهم انه حيض كله
فان تبين الخلق كما هو المفروض رافع للريب فهذه نكتة ترك الاستفصال
والاقتصار على بيان الحكم الواقعي للموضوع الواقعي كما ان السر في الاعراض
عنه في القسم الثاني وحصر المرجع فيه في الاقبال والادبار ان تلك ليس لها
ايام مخصوصة للاقراء بل هي مضطربة فلا مرجع لها الا الوصف والى هذا
اشار ع بقوله اما تسمع رسول الله ص امر هذه بغير ما امر به تلك الا تراه
لم يقل لها دعى الصلوة ايام اقرائك ولكن قال لها اذا اقبلت الحيضة فدعى الصلوة
واذا ادبرت فاغتسلي وصلي فهذا يبين ان هذه المراة قد اختلط عليها ايامها
لم تعرف عددها ولا وقتها فان هذا الكلام صريح في ان هذه الاستفادة ليست
مستندة الى دلالة لفظية وضعية بل انما هو من تعرف العناوين وتخصيص كل
بعنوان خاص واختياره لبعض الاحكام الخاصة لبعض وعلى هذا فسئل ع

فاستفادة ان القسم الثالث لم يكن لها ايام معلومة قط حيث قال ومما يبين
هذا قوله عم في علم الله لانه قد كان لها وان كانت الاشياء كلها في علم الله فهو
فهذا بين واضح اذ هذا لم يكن لها ايام قبل تلك قط فان محصل استفادة ان هذه
مبتدئة من تخصيصها بالامر بالتحيز في علم الله فقوله لانه الضمير راجع الى قوله يعني
ان هذا القول وهو في علم الله قد كان في كلام رسول الله صلى الله عليه وآله لحمنة بنت جحش
دون غيرها مع ان علم الله يشترك فيه كل شيء فالتخصيص لا بد ان يكون له نكتة وليست
الا ان هذه الامرأة مبتدئة لم نظهر خلقها بعد بيان ذلك ان النبي صلى الله عليه وآله اقتصر في
الاولى على ترتيب الآثار بالموضوع الواقعي على ما هو كذلك وفي الثانية على الاخذ
بالآثار والعلامات وفي الثالثة على علم الله تعم مع ان الامر لا يخلو عن الامرين
الاولين فان الحكم الواقعي دائر مدار الموضوع الواقعي والحكم الفعلي اي الوظيفة
دائر مدار التبين للشخص وليس المقصود في جميع الاقسام الا الاخذ بالعلم في
مقام ترتيب الآثار برعاية الامران الاولى عاملة بخلقها والثانية تستكشف
الحال بالاوصاف والثالثة تستكشف الحدوث بالاوصاف والمقدار ربما
فيه لونسانها او نظيرها بالانقطاع فقوله صلى الله عليه وآله في علم الله معناه في الواقع
وقوله ستا او سبعا الرجوع الى النساء ومن المعلوم ان الواقع لا سبيل
الى العلم به الا من الاوصاف و الاطلاق العلم في خصوص المقام على المعلوم
لا مصحح له الا تمحض الواقع من خلقها في كونه معلوما له تعم و الا فمجرد التعبير
بعلم الله تعم عن كل ما تعلق به علم غلط لا مصحح له ولكن حيث ان ما جعل
الله تعم لهذه الامرأة من الجبلة والخلق لم يعلم به غير بارئها لانها مبتدئة
فتمحض الواقع في مرحلة الانكشاف له تعم فله مع علمه تعم علاقة مصححة للا
طلاق ولو كان منكشفا لها في زمان من الازمنة بطلت العلاقة المفاد
التمحض توضيح الحال ان المصحح للتجوز انما هو تنزيل شيء منزلة آخر مطردا في
خصوص مقام وليس هذا الا بارتفاع التميز ادعاء حتى في غير الاستعارة
والمجاز في الاسناد فالميزاب من جهة تمحضه في جريان المطر فيه وكذا النهر
بالنسبة الى الماء والوادي في السيل يصح التعبير بها عما يجري فيها او
المجرى اليها للتمحض وشدة الاختصاص وهذا هو السر في عدم اطراد
علاقة الحلول بل لا يجوز اطلاق الميزاب على المطر اذ لم يكن الحكم جريانا وما

وما بمنزلته مع ان اختلاف العلاقة باختلاف المجهولات ضروري لبطلان وليس
الا لان المصحح وهو التمحض مختص بالجري وما يشبهه ومن هذا الباب اختصاص
الفنون باطلاق العلم عليها فانها لا حيثية لها الا التعليم والتعلم فان الفن لما
صار فنا واتحدت المسائل باعتبار اتحاد الموضوع في هذه المرحلة وليس كما يتوهم
من اطلاق المصدر على اسم المفعول فانه غلط صرف لا علاقة بينهما اصلا وإطلاق
الخلق والصنع على المخلوق والمصنوع انما هو للاتحاد فان الاختلاف بين الايجاد
والوجود انما هو بالاعتبار فظهر ان النبي صلى الله عليه وآله عبر عن الواقع المنكشف بالاوصاف
بالنسبة الى المبتدئة بعلم الله تعم لهذه النكتة فالحاصل ان ترك التعرض لحل
الشبهة والصفح عن بيان ما له دخل بالوجوب الحاصل للاستمرار وفي القسم الاول
والاقتصار على بيان حكم الحائض مع انه لو كان معلوما مفروغا عنه فالاقتصار
في الثاني على الاقبال والادبار من قبيل تخصيص القسم الثالث بعلم الله تعم مما
ما صرح به الامام عم وهو مما لم يتفطن له احد حتى بعد بيانه وهذا وجه آخر نظير
به فساد توهم التحير غاية الظهور فان هذه النكتة لا تتم الا على ان يكون علم الله
عبارة عن الواقع المنكشف لها حدوثا بالاوصاف وبقاء النساء وهذا المجمل الخ
في الاول واما الثانية وهي التي لها استقامة لحيضها قطعا وهو المراد بالاغفال
لا النسيان مع بقاء الاستقامة بل المراد بالنسيان في المقام الخ كذلك لو وقع التعبير
كما في قوله تعم فاليوم ننسيكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا والدليل على ذلك ان تطول
الدم والازدياد والنقص انما كشف عن زوال الاستقامة لا انه يوجب نسيان
ما كانت تعرفه اما الطول فلا شراكة بين الاقسام مع ان القسم الاول ترجع الى عادتها
فان طول الدم لم يوجب النسيان واما الزيادة والنقص فكذلك وانما الاختلاف
مناف للاستقامة والانضباط فان العادة انما احرزت بالانضباط فاذا رأت
الاختلاف فيما كانت تراه على نسق واحد عرفت ان الطبيعة تغيرت عما كانت
عليه من الاستقامة مع ان التقسيم والحصر لا يتم الا على هذا فان الحيض اما مستقيم
واما مضطرب والواقع اما معلوم واما مجهول فالقسم الاول من عرفت عادتها
استقامتها وقتا وعددا والثاني من عرفت ولا تم عرفت الاضطراب في ما لها
من لا معرفة لها بما جعل الله تعم لها من الخلق سواء لم تعلم او نسيت بعد ما علمت
الخ بعد ما عرفت مع بعد هذا الزمن فان المناط انما هو الجهل الفعلي بالخلق

وعلى هذا فالستر في اعتبار علمها بخلقها اولا وطرو الاغفال ثانيا ان احراز الا
ضطراب غالبا انما يحصل في هذا الزمن وفي عجزه يصعب اندفاع احتمال وجود خلق
في الواقع لا سبيل الى الاطلاع عليه لعدم الامارة او التعارض والتساقط فلو كان
حيضها مثلا في اول الشهر عشرة ايام وفي حال الاستمرار رات خمسة ايام بصفات الحيض
وفي عشرة بعد ذلك الوقت ثم رات بصفات الحيض اقل واكثر فمن حيث علمها بان عادتها
كانت في اول الشهر بعدد مخصوص فتغير الوقت والعدد يظهر لها بتغير الاحوال وان
كان ذلك النقص عشرة لا تم والا لم تكن الصفرة والبياض في ايام الحيض حيضا اذا كان
مكشفا بالدمين وانما المقصود ان هذا معنى يحصل كثيرا بحاله فمن لم يظهر لها خلقها
اصلا فمع استمرار الدم لا سبيل لها الى احراز اضطراب خلقها غالبا فافهم ومن هنا يظهر
السر في التعبير عن الثالث بالمبتدئة فان الجهل غالبا يتحقق بالنسبة اليها وفي البعيد
خفاء وحال من مضى عليها شهور واعوام من حيضها مع عدم استمرار الدم من
اول الامر فالحكم يعم كل من لها خلق مستقيم مجهول والمبتدئة هي الغالبة من افراد هذا
الصنف وحيث ان احتمال الاضطراب مناف لما هو الظاهر من الامزجة فان الاصل
هو الاستقامة لم يعتد به في هذا المقام الذي هو محض لبيان احكام اصول الاقسام
والا فالفروع كثيرة جدا بل فوق حد الاحصاء وقد صرح الامام عم بان الذي انتهاه
رسول الله صلعم في هذا المقام انما هو المشكلات في باب الحيض وهذا هو
السر في قصر النظر في بيان مشكلات الحيض على من استمر بها الدم وتثليث الاقسام
فيها وهو دليل على ان عمدة الاشكال من هذه الجهة نعم بين سائر المشكلات
وضمن بيان احكام هذه الاقسام على ما سنبين انشاء الله تعالى والحاصل ان الاقتصار
في القسم الاول على بيان الحكم الواقعي للموضوع الواقعي مع انه كان معلوما
مفروغا عنه واعراض عن التعرض لمورد الاشتباه والاشكال بيان الموضوع
والحكم والدليل وهكذا الحال في قسيميه وبهذا البيان اتضح فساد ما توهمه من
ان الرجوع الى العادة لمن استمر بها الدم عبارة عن رفع اليد عن ايام الاستظهار
فان الرواية صريحة في انها لا تعتد في هذه السنن الثلث بوجه من الوجوه وان
العادة انما تعول على علمها الحاصل لها من احراز خلقها وحبيش في احدى
تصغير حبش وفاطمة بنت معروفة وكلمة عرق في كل من حروفها احتمالات فان الغا
اما عين معجمة والعين مرددة بين الاهمال والاعجام واللام فاء او قاف

او قاف واما قوله عم تركضة من الشيطان فالظاهر انه من قبيل وما انسانيه الا الشيطان
فانه وصف مقابل للرحمن لا اسم لابليس فالنفس شيطان حقيقة وكذا كل فاسق فهو
من هذه الناحية والدم الفاسد الناشي عن انحراف الطبيعة من الشيطان بهذا
المعنى وقد وجه بوجه اخر انتهى قوله عم ثم تغتسل وتتوضأ ويحتمل ان يكون المراد انها
بعد انقضاء ايام اقرائها يجب عليها العبادة اما بالغسل اذا كانت الاستحاضة
كثيرة او متوسطة في الجملة او بالوضوء اذا كانت قليلة على بعض الصلوة المتوسط
ويحتمل ان يكون التوضأ عبارة عن غسل الدم عنها والاقتصار على الغسل فيحتمل
تطابق قول رسول الله صلعم في حق بنت ابي حبيش ويكون من قبيل قوله عم في الثانية واذا
ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي مع انه صلعم فرع عليه قوله عم فكانت تغتسل في كل
صلوة فان الاغتسال في كل صلوة فان الاغتسال لغير نفسه يحتمل الوضوء والمعنى
كي يتفرع على قوله فاغسلي عنك الدم ويحتمل ان يكون متفرعا على انها كانت طاهرة
ثم قوله عم حتى اغفلت عددها وموضعها جعل المضطربة وقتا وعددا قسيما
للمستقيم من الجهتين فان كلا منهما فرد ظاهر في صنفه وتظهر حكم سائر الفروع
بالتامل في حكمها قوله صلعم لاجنها بالجيم والنون والمعنى انه امر كنت ناجا
معدة للماء الاجن ولهذا كانت تجلس فيه في هذه الحالة للتطهير وغسل الدم
قوله عم اما تسمع قول رسول الله صلعم الى قوله عم فهذا بين واضح الخ قد عرفت
انه بمنزلة قوله عم فيما تقدم الا ترى انه لم يسئلها الخ وان محصله ان النكتة في
العدد لعلها قال للاول وهو دعي الصلوة ايام اقرائك واختيار هذا الحكم وهو
الاخذ بالاقبال والادبار ان هذه المرأة كانت مضطربة فلا مجال لان يقول
لها ما قال لمن استقام حيضها ولا يرجع في حقها ان يظهر لها خلقها كي ترجع الى
نسائها او تاخذ بانوطانات المبتدئة فلا مرجع الا الوصف وحيث ان صريح
كلام الامام عم المغايرة فالظاهر زيادة كلمة لا في احدى الفاطمتين ويحتمل
ان يكون الغلط على نحو اخر والامر فيهما هين لعدم اختلاف في الحكم باختلاف فرد قوله
عم ولا ارى النبي صلعم قال لاحدى كذا وكذا يوما فما زادت فانت مستحاضة كما لم
يامر الاولى بذلك هذه نكتة بيانية مشتركة بين هذين القسمين وانما الفرق
الثالث عنهما حيث ان النبي صلعم خص حمنة بالتحديد المزبور وذلك لان الاولى
عارفة بخلقها المستقيم حال الاستمرار الدم فلا معنى للتحديد في حقها والثانية

عارفة بانه لا انضباط لحيضها فلا معنى للضبط في حقها فهذا دليل على انه ليس
في هذين القسمين حد يحتاج الى التشبيه والبيان اما الاول فلوضوح والتبيين
كما هو المفروض واما الثاني فلتبين العدم فعدم تحديد النبي صلعم دليل على عدم الحد
وتبين الامر فيهما واما الاشتباه والجهل في الثالث فالحاصل انه يستفاد من
عدم قوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك انه ليس لها خلق مستقيم معلوم ومن عدم
قوله عم ستا او سبعا مثلا انه ليس لها خلق مستقيم مجهول فهذا النص دليل على
ان التحديد بالست والسبع في الثالثة ليس من باب التخيير كما توهم والا لم يكن تركه
في الثانية دليلا على انها مضطربة فان العقل لا يابى عن التعبد بالتخيير في جميع
صور الاشتباه من غير فرق بين الاقسام لو كان اصل الحكم متصورا معقولا فاي
دلالة في تركه في مقام على انه من اي الاقسام قوله عم واذا رايت الطهر ولو
ساعة من نهار الخ هذا مبني على النسخ بمعنى ان ما سنح لها من اقبال الدم
تبين حاله فراو [illegible] اما بنحو الاتصال او بالانقطاع والنقاء
الى هذا ينظر ما دل على انها تفعل كذا لذا ما بينها وبين الشهر وربما يحصل
هذا الريب في المبتدئة ولهذا اثبت الامام عم هذا الحكم بعينه في هذه الموثقة
لها ايضا بقوله عم فان انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر من سبع فانها تغتسل
ساعة ترى الطهر وتصلي فلا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون في الشهر الثاني
ومن هنا يظهر ان الاعتماد على الاقبال والادبار في قول النبي صلعم اعم من
الاستقرار والنسخ فامتياز المضطربة عن المبتدئة انما هو بتخصيصها بهذا
الحكم فقط وعدم تشريكها مع قسيمتها في شيء من احكامها الا ان لها حكما
ليس لها لما ان الامر فيها كذلك قوله عم ففي التي ليس لها ايام متقدمة قد [illegible]
ان تقدم الايام لا مدخل له في الاحكام ولا يختلف باعتباره الدم اصلا فالوجه
في اعتبار عدمه وعدم رؤية الدم فقط انما هو وقوع الاشتباه غالبا في هذه
الصورة قوله عم فاراه قد بين في هذه جميع ما بين في الاولى والثانية شرع
في بيان النكتة البيانية في اختلاف البيان وقوله عم الا ترى ان ايامها لو
كانت اقل من سبع الخ اشار الى الدليل العقلي الذي اقمناه على امتناع
التخيير والا بالتخصيص فيما لا نعلم بثبوت الحيض فيه ومحصله انه اقتصر في حيضها
على ما يظهر من نساء تلك البلاد في تلك الازمنة انما هو السبع فتحيضها

فتحيضها في تلك المدة وقع في زمان الحيض لا في الطهر فهذا تحديد للحيض
الواقعي ولا يمكن هذا في الاولى والثانية فان كلا من عادة المراة تشخيصا
ومن الاقبال والادبار قد يكون مطابقا لهذا العدد وقد يكون اقل او
اكثر فلو جعل المرجع لهما هذا العدد او غيره وتخلف عن الحيض الواقعي المعلوم
بالاستقرار او بالاقبال والادبار فضلا عن ان مرجع هذا الحكم الى ترتيب اثار
الحيض على الطهر وبالعكس وهو تناقض بحت بيان ذلك ان ترتيب اثار
الحيض على زمان الطهر وترك العبادة من غير ثبوت العذر وهو الحيض
لا بالعلم ولا بمنزلته ولا بالاصل اي الاستصحاب مناف ومناقض لوجوب
العبادة فان مرجعه الى الترخيص في ترك الصلوة والصوم ابتداء من غير عذر
وحيث ان الاولى طريقها الى العلم بحيضها وطهرها انما هو الاقراء فقد دار
عليها بالطهر والحيض مدار اقرائها فلو تحيض في غير اقرائها لتركت العبادة
في زمان الطهر كما انها لو اتت بالعبادة في اقرائها لم تمتثل النهي عنها في حال
الحيض فلو لم تعتد بالاقراء ورجعت الى عدد معين كالست والسبع
مثلا والنسبة بين كل عدد مفروض وبين عادتها عموم من وجه لكان
مرجع ضرب العدد الى الامر بالعبادة في حال الحيض اذا كان اقل منه والى
النهي عنها في حال الطهر اذا كان اكثر وهكذا الحال بالنسبة الى الاقبال
والادبار في الثانية وبهذا البيان ظهر ان الواجب انما هو الرجوع
الى العلم في هذا المقام كساير المقامات وحيث ان الثالثة ضعفت
بهذا الطريق وحصل لها العلم بالرجوع الى العدد المعين خصت بالا
رجاع اليه دون صاحبتها لاختصاص كل منهما بطريق خاص لا يجوز
صرفها عنه والا لزم التناقض وهذا النص يدل على فساد ما اشتهر
من التخيير قوله عم عشرا او اكثر يدل على امكان تجاوز الحيض عن العشرة
وليس بذلك البعيد ولا ينافي التحديد بالعشرة بل كونه من شعار
الامامية فان التجاوز اذا كان في غاية الندرة صح التحديد بما هو
الشايع وتنزيل النادر منزلة العدم وهكذا الحال في التحديد بالثلثة
في طرف القلة ويحتمل ان يكون مجرد فرض غير واقع قوله عم ثم مما يزيد هذا
بيانا قوله صلعم لها تحيضي هذا دليل اخر على انها مبتدئة ليس لها ايام

متقدمة ولم ترى الدم قط ورأت اقل مما ادركت واستمر بها الدم ولا علم
لها بحالها وانما تحصله من الخارج وبالرجوع الى النساء وبيانه ان التحيض
تفعل والمقصود منه في المقام انما هو ترتيب الآثار وانما يصح ارادة هذا
المعنى واطلاقه اذا لم يكن معلوما لها اولاً فان نفس المعنى يدل عليه المجرد
فيقال حاضت وحيث ان الاستفعال يدل على جذب المبدأ اليه يقال
لمن رأت الدم زائدا على ما ينبغي انها استحيضت لا بالمبني للفاعل لانه فعل
الغير واما التفعل فهو لدلالته على اختيار المبدأ واخذه وهو في المقام
على سبيل الحقيقة غير معقول لا بمعنى المطاوعة ولا بمعنى الاخذ والاختيار
كالتعلم والتفرق فلا مصحح له الا تعلمه من الخارج واستعلام الحال من عادة
سائر النساء في مرحلة ترتيب الآثار فكأن هذه المرأة لست حائضا وانما
رضيت لنفسها ان تكون حائضا بترتيب آثاره على نفسها وقد بينا ان
المصحح للتعبير بعلمه انما هو هذا المعنى انتهى فالمناسب لما يقع في علم الله
نعم انما هو التحيض ان قلت ان تكلف ما يجعل الحائض صريح فيما ذهب
اليه الاصحاب من التخيير في تعيين الزمان لترتيب آثار الحيض وان لم يكن فيه
دلالة على التخيير في المقدار ويحتمل ان يكون التردد بين الامرين باعتبار
اختلاف عادة النساء قلت ان التكلف ظاهر فيما يقولون الا ان الامام
ع ذكر هذا شاهدا آخر على ان هذه المرأة مبتدئة كما انه جعل قول
النبي ص في علم الله دليلا آخر على ذلك ولو كان الحكم ما توهموه من ظاهر
هذه اللفظة لم يدل على ان المرأة مبتدئة لم ترى الدم قط بل قد امرها
بترك الصلوة وهي مستحاضة غير حائض حيث لم يصادف الواقع وقد كان
الامام ع انه متناقض مستحيل وجعل بطلانه دليلا على ان مثل هذا
الحكم لابد ان يكون لمن ينكشف امرها بالرجوع الى هذا العدد والحال
انه ع استشهد على خصوصيات موضوعات هذه الاحكام بنفس الاحكام
في جميع الاقسام فكون هذه المرأة ممن لم ترى الدم قط نظهر من امور
منها التعبير بالتكلف وقد سلك هذا المسلك في الاولى والثانية
انتهى فلاحظ وتدبر في قوله ع الا تراه لم يقل لها اياما معلومة تحيضي
ايام حيضك معناه ان المصحح للتفعل في المقام انما استعلام الحال

الحال من الناس ولهذا لا يصح هذا التعبير فيما كانت ذات عادة معلومة
فان مجرد ترتيب الآثار المشترك بين المقامين ليس مصححا للتفعل بل لابد
ح ان يقال دعي الصلوة ايام اقرائك كما فعله النبي ص في الاولى ويقال
انا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة كما فعله في الثانية فلكل منهما ايام معلومة
بالعادة او بالاوصاف بخلاف الثالثة التي لا علم لها بايامها اصلا وانما
تعلم بها من الناس ان قلت ان الثانية ايضا لا تعرف ايامها لعدم الا
نضباط وحصول الاضطراب وانما ينكشف الحال بالاوصاف حدوثا
وبقاء وهذه ايضا تعتمد على الاوصاف في تعيين زمان الحدوث لا
انها في البقاء تأخذ بعادة النساء كما ان الاولى كانت تعتمد على عادتها
نفسها فكيف يقال لان هذه ليست لها ايام معلومة بخلاف الثانية قلت ان الرجوع
انما هو في مراجعة امرأة اخرى عالمة واكتساب العلم منها والعدم والاختلاط ح
في جميع الصور الا العلم وهو ايضا حادث لابد له من سبب يستند اليه من عادة
او وصف او عادة الغير مع قرب الطبائع والامزجة فهي عالمة اذا استقلت
بالمعرفة وجاهلة اذا اخذته بقول الغير وان حصل لها العلم بملاحظة مزاجها
وقربه من طبعها فان هذا المقدار يكفي في مثل المقام المحفوظ فيه النكات الدقيقة
فافهم قوله ع وبما سنبين هذا قوله ص في علم الله انه قد كان قد فسره وانه ع
استدل به على هذا الحكم وهو التحديد انما هو للمبتدئة وهي التي لم تر الدم
قط ومحصله ان التحيض في علم الله لا يصح التعبير به عن ترتيب آثار الحيض
على ما تبين انه حيض الا بالنسبة الى من لم ترى الدم قط ورأت اقل ما
ادركت واستمر بها فانها حائض حقيقة لا متحيضة وترتيب الآثار انما
هو على ما تبين انه حيض كالاوليين وانما الاختلاف في طريق العلم وا
لعرفان وهو الذي اوجب الاختلاف في العنوان والبيان وقد عرفت
ان التعبير بالتحيض عن ترك العبادة في حال الحيض مع العلم به انما هو لكونها
مبتدئة قد استمر بها الدم وكذا التعبير عن الحيض الواقعي المبني بالرجوع
الى النساء بعلم الله نعم انما هو لتحيض هذا الواقع في هذه الجهة وقد
نبهناك على ان كلا من هاتين الفقرتين دليل على عدم التخيير لا في الوقت
ولا في العدد ومما يدل على ذلك ما روى من حمنة بنت جحش قالت كنت

استحاض حيضة كثيرة فجئت الى النبى صم استفتيه فوجدته فى بيت اختى زينب فقلت
يا رسول الله صم ان لى اليك حاجة وانه لحديث ما منه بد وانى لاستحيى
منه فقال ما هو يا حماه قالت انى امرأة استحاض حيضة كثيرة شديدة فما ترى
فيها فقال انعت لك الكرسف فقلت هو اشد من ذلك فقال تلجمى فقلت هو
اشد من ذلك فذكرت الخبر الى ان قال انها ركضة من ركضات الشيطان تحيضى
فى علم الله ستا او سبعا ثم اغتسلى حتى اذا رايت انك قد طهرت واستنقنت
فصلى اربعة وعشرين ليلة وايامها او ثلث وعشرين ليلة وصومى فانه
يجزيك فان هذه الرواية صريحة فى انها فى غير تلك الايام التى تحيض فيها
مستيقنة بطهرها ولم يمكن الا تعيين ايام حيضها وقتا وعددا ولهذا
استند الشافعى لاحد قوليه فى المبتدئة وهو الرد الى غالب النساء
ستة او سبعة بهذا الحديث وكذا عطاء والثورى والاوزاعى واسحق
واحمد فى احد الروايات والحاصل ان هذه الرواية صريحة فى ان الست
والسبع ليس تعبدا وانما هو ارجاع لها الى ما يقتضى برجاء لها وعينا زبه
طهرها من حيضها ثم قوله صم واستنقنت تدل على جريان الاستظهار
ايضا فيما علمت به من الحيض كما هو الحال فى ذات العادة فالاخذ بالسبع
لا ينافى التحيض وهو لعشر كما ان الرجوع الى عادتها لا ينافى الاستظهار
الى ايام ثلثة انتهى كما هو صريح الروايات وبما حققناه ظهر فساد ما فى
ما فى الذكرى حيث قال ع فى علم الله اختصاص علمه بالله اذ لا تحيض
لها معلوم عندها او فيما علمه الله تعالى من عادات النساء فانه الغالب
الغالب عليهن انتهى فان التحيض فيما لا علم لها بانه حيض لا يجوز ان
يقال انه تحيض فى علم الله تعالى كما بيناه وتفسيره بما علم الله اوضح فسادا
لعدم العلاقة المصححة مع انه لو كان كذلك فكل شىء علم الله تعالى فان
جميع الاشياء وانما يعلم بتعليم الله لانتهاء سلسلة العلل اليه واما
ابتداء فالمنشأ للعلم بالعادة فى هذه الصورة انما هو قرب الارحام
ومعنى بديهى ربما يحتاج الى التنبيه لا الى التعليم وقال بعد كلام له
ظاهر الخبر التخيير بين الستة والسبعة ولا محذور فى التخيير بين فعل الواجب
وتركه لوجود مثله فى الصلوة فى الاماكن الاربعة والتسبيح يدل على

٣ معنى قوله ع

بدل الجهد فى الاقرب ويمكن عودها الى ما يغلب على ظنها القوة طرف
الظن ووجوب العمل بالراجح وعلى التفسير الثانى لعل التاء تعم المؤنث بالجنس
يجتهد بالنساء وتاخذ عادة الاقرب اليها من جهة الابوين ولا
اختصاص للمقضية هنا لان الاعتبار بالطبيعة وهى جاذبة من الطرفين
وان تعذر فاقرانها قال فى المبسوط وتبعه جماعة من الاصحاب
ويحتمل ان كان عادة الاقرب فهى الماخوذة وان كانت عادتهن سبعة
فهى الماخوذة فيكون قوله صم ستة او سبعة للتنويع اى ان كن يحضن
ستة فتحيضى ستة وان كن يحضن سبعة وان زدن على السبع او نقصن
عن الست فالمعتبر عادتهن لان الامر بالستة او السبعة وبناء على
الغالب ويمكن اخذ الستة ان نقصن والسبعة ان زدن عملا بالاقرب
الى عادتهن فى الموضعين وظاهر كلام الاصحاب ان عادة النساء
والاقران مقدمة على هذين العددين فانها لا ترجع اليهما الا
عند عدم النساء والاقران واختلاف عادتهن من غير ان يكون فيهن
اغلب اذ لو كان الاغلب عليهن عدد تحيضت به انتهى وللنظر فيه
مواقع منها قوله ظاهر الخبر فان الاستظهار لا وجه فان كلمة
او لاحد الامرين او الامور وهو اعم من الابهام والشك والتخيير
والتنويع وغيرها وقوله ولا محذور فى التخيير الخ رد على ما افاده
اية الله فى النهاية حيث قال العلامة فى قوله عم ستا او سبعا ردها
الى الاجتهاد فاغلب على ظنها انها اقرب الى العادة من انها او
ما يكون اشبه بكونه جعلته حيضا والتخيير لانه موضوع له والاول
اقوى لئلا يلزم التخيير فى السابع بين وجوب الصلوة وعدمها ولا
تخيير فى الواجب انتهى وفيه ان جواز الترك الذى هو حقيقة التخيير فى
الفعل منافيا للوجوب الذى لا معنى له الا عدم جواز الترك
من البديهيات ولا يمكن التفصى عنه بالنقض مع ان الفرق واضح
ضرورة ان الجهد والتسبيح امران متباينان ولا مانع من الوجوب
التخييرى وانما المستحيل التخيير فى الواجب بين الفعل والترك واما القصر
والاتمام فيما كالصبح والعصر حقيقتان مختلفتان انتهى والا لم يكن

٣ كون ع

التحير بينهما انتهى محصل مع ان اصل الحكم وان كان مشهوراً الآن الحق فيه ما ذهب اليه الصدوق
من عدم جواز الاتمام في الاماكن الاربع الا مع الاقامة كغيرها من الاماكن وقد كشفنا
الستر عنه في كتاب الصلوة وكيف كان فالفرق بين المقام وبين ما قاس عليه واضح
ثم يمكن الجواب عما ذكره في النهاية بان التخيير معناه وجوب الالتزام على المستحاضة
باحد الامرين من الطهر والحيض ثم ترتيب الآثار وانها مخيرة بين العددين في تمام
الشهر لكن حيث التزمت باحدهما تعين عليها وليس مرجع هذا التخيير الى جواز ترك
الواجب ومنها قوله وان تعذر فاقرانها الخ فان هذا قياس مع الفارق ضرورة ان
مجرد المقارنة في السن لا دخل له في القرب من حيث المزاج في هذا الخلق وتطور بقية
المواقع بالتامل فيها قوله عم وهذه سنة التي استمر بها الدم تاكيد لما نبه كرارا واقام
عليه الادلة قوله اقصى وقتها سبع معناه واضح على ما فسرناه فان لعادات النساء
درجات واقصى هذه الدرجات بحسب الغالب في تلك البلاد السبع واما قوله عم
واقصى طهرها انتهى انه غلط فان اقصى الطهر اربعة وعشرون لمكان الستة قوله عم
حتى تصير لها ايام معلومة فتنتقل اليها معناه ان الرجوع الى النساء انما وجب لعدم
تبين خلقها وكونها مبتدئة واذا صارت لها ايام معلومة دخلت في الاولى وجرى
عليها حكمها قوله فجميع حالات المستحاضة نص في ان هذا الحصر وانه لا رابع
للاقسام ومن المعلوم انه لا ينافي الاعلى ما فسرناها فافهم قوله عم ان كانت لها
ايام معلومة اعادة لما تقدم وشروع فيما فرغ عنه من بيان جميع الاحكام لجميع
الاقسام على الترتيب المتقدم قوله عم فوقتها سبع قد عرفت سابقا ان كلام
النبي صلعم صريح في ان لها احد الامرين لا خصوص السبع وانما تم هذا التعيين على
ما فسرناه لا على ما اشتهر من التخيير فان معنى الكلام ح ان وظيفة المبتدئة استمرار
الحيض في الشهر الاول الى ما لا يحتمل معه البقاء وبحسب الاغلب في تلك البلاد
السبع وهذا لا ينافي اقتصاره على السبع اذا كان الغالب على نسائها بل شيء من
الست والسبع لا ينافي كون الغالب اقل منها او اكثر من الثلث الى العشرة هذا على
ما اخترناه واما على المشهور فلا يجوز الاقتصار على السبع وتعينه مع ان الحكم
هو التخيير قوله عم وان استمر بها الدم اشهرا فهذا وبعده النظر مناف لما دلت
عليه الروايات من التفصيل بين الشهر الاول وبين غيره وان الحكم فيما عدا الشهر
الاول الاقتصار على الاقل والذي يهون الخطب ان شيئا من هذه الاحكام ليس تعبديا وان

وان الصور في غاية الاختلاف فربما لا يختلف الحال في الشهور فلا يتغير الحكم
فان الاقتصار على الاقل في الشهر الثاني انما هو لبطلان الاستصحاب بالكلية او
الخلاف وليس هذا واجبا في جميع الفروض فكل من هذه الروايات المختلفة ناظرة
الى فرض غير ما تنظر اليها الاخرى بيان ذلك ان المبتدئة اذا استمر بها الدم
فلها حالات مختلفة تختلف وظيفتها باختلاف الحالات فان اطبق الدم عليها
ولم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد غالبا بحيث عدم الا
ختلاط بالزيادة والنقصان واختلاف الالوان فلا مناص بها عن الاستصحاب
في جميع الشهور فان تبين الخلاف انما هو لانكشاف عدم حيضية ما كانت
تزعمه حيضا وتكرر ذلك الى ان علمت ان الغالب فيما هو بصفة الحيض ليس
حيضا لا بد للحكم بالحيضية من علامة قوية لا يتطرق النسخ اليها ولا
تشاركها الاستحاضة فاذا علمت بالحدوث من جهة وجود الصفات
الكاشفة ثلثة ايام ثم زالت العلامة فلم يجر الاستصحاب واما اذا علمت
بالحدوث لقوة الكاشف واختص به زمان كاول الشهر ولم ينسخ بما هو
اقوى ولم يختلف الحال اختلافا فاحشا فيغير هذا الوقت وان لم يبلغ
في الاوصاف هذا الحد الا انه كان قريبا منه فيجري الاستصحاب ما
بقيت على هذا المنوال وان تكررت الشهور لاشتراك الجميع فيما هو مناط
للحكم وهذا الفرض هو الموضوع لهذا الحكم كما هو صريح الفقرة الاخيرة منها
ولها حالات اخر نظير حكمها لمن تدبر في الروايات قوله عم فان انقطع
الدم في اقل من سبع هذا بيان لحكم قسم اخر وهو ما اذا اختلف
احوال الدم في الايام بالخروج والعدم بحيث تعتقد تحقق الحيض حيث
ما رأته والطهر بالنقاء ومن المعلوم انها حيث ترقب زمان العادة
وظهور الامر فكلما تراه بصفة الحيض حكمت بانه هو واذا رأت النقاء حكمت
بالطهر اما لتبين الخلاف كما اذا كان قبل انقضاء الثلث واما لزعمها الانقضاء
كما اذا كان بعدها واذا رأت بعده بصفات اقوى او اكثر انكشف
ان ما رأته سابقا لم يكن حيضا ففي هذا الفرض وظيفتها ان ترتب آثار الحيض
على كل ما تراه من الدماء وآثار الطهر على جميع احوال النقاء لدوران
التحير وفعلية الوظيفة مدار الاعتقاد وحيث ان هذه الحالة لا تتفق غالبا

نعد الشهر الاول اختص به كما هو صريح طائفة من الاخبار والروايات والوجه
في ذلك ان العادة والخلق اما تظهر بان ترى في زمان معين من الشهر الاول
دما متميزا عن سائر الدماء بالقوة او جميع الصفات ثم تراه في الشهر الثاني في
ذلك الوقت بذلك العدد فيخرج عن الحيرة وتستقر امرها وهذا ما اشار اليه
بقوله عم حتى تنظر ما يكون في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول
دما متميزا عن سائر الدماء بالقوة الخ واما لا تظهر لها شيء وح فما كانت
ترعمه من ان ما تراه بصفات الحيض حيض وان النقاء طهر قد تبين فساده
بالفرض ولا تعرف في الشهر الثاني بما تراه من الدم وان كان بصفات الحيض الا
ان يكون اقوى مما راته في الشهر الاول او اجمع فاذا زالت الاوصاف لم يبق
مجال للاستصحاب لغلبة الاستحاضة كما هو المفروض فتقتصر على المتيقن وهذا
هو المراد بما في الرواية من التحيض في الشهر الاول بعشرة ايام وفي غيره بالثلثة فان
الاول عبارة عن جريان الاستصحاب الى ما يعلم خلافه والثاني عبارة عن
الاقتصار على المتيقن وقوله عم انما جعل الوقت ان توالى الخ قد عرفت
ان هذا تعليم للجدل مع اهل الخلاف والزامهم بما يلتزمون على مقدار عقولهم
الضعيفة وآرائهم السخيفة فان الاطمينان بالخلق لا يحصل الا بالتكرار
على نسق واحد واعتبار اول درجات التكرار لا يتوقف على دليل كما ان حصول
الاطمينان به ايضا واضح فان المعلوم ان الامرأة لها خلق مستقيم بمقتضى
جبلتها وان الاضطراب مرض ولهذا لم يعتد باحتمال الاضطراب في المبتدئة
فاول ما ترى وما بصفات الحيض تظن انه الذي يقتضيه طبيعتها واذا راته في
الشهر الثاني في ذلك الوقت بذلك العدد واطمانت بانه هو الذي
تقتضيه جبلتها وان هذا خلقها فهذا هو السر في اعتبار التكرار والاول
والاكتفاء باول درجاته واما عدم دلالة الجمع على ذلك فلما اشرنا اليه
من ان الهيئة والحرف الكاشفان عن معنى الجمعية لا معنى لهما اصلا بل معناهما
في الغير بمعنى ان الحرف وما بمنزلته انما يكشف عن وجه الاستعمال وخصوصية
فهو من توابع اللفظ المستعمل اي الاسم فحدود الاستعمال وخصوصياته
تظهر بالحرف والهيئة كما تظهر بالاعراب وهذا قول المحققين ان دلالة الجمع
على كل من الافراد بالمطابقة بخلاف اسم الجمع فان دلالته عليه بالتضمن

بالتضمن فان الجمعية في اسم الجمع معنى استقلالي وفي الجمع آلي وهذا هو السر في
اعتبار التكثير فيما يثنى ويجمع فلا فرق بين مصاديق الجمع وبين مصاديق المفرد
فبطل ما يتوهم ان افراد الجمع جماعات وكذا ما يتوهم من الانسلاخ في مثل
قولهم لا تتزوج الثيبات بل الابكار فان عموم الحكم لما فوق الاثنين لا يستلزم
توقف الصدق على الاجتماع كما هو الحال في المفرد فان هذا تصرف في الحكم با
لتعميم لا تضييق لدائرة الموضوع فان هذا معنى اسم الجمع لا الجمع وح فلا فرق
بين ان يقال دعي الصلوة ايام اقرائك بعدد القرء او ايام الاقراء مع ان
الايام التي تترك الصلوة فيها انما هي ايام لقرء واحد للاقراء فالاقراء [illegible]
لا يمكن ترك الصلوة في ايامها فلا فائدة فيما تكرر ما انقضى من القرء في تحقق معنى
الجمعية لما سياتي من ايام التي هي الموضوع لقوله عم دعي الصلوة فلفظ قوله عم
ان اختلطت عليها ايامها الخ هذا بيان الحكم للفرع الاخير من فروع المبتدئة
وهو ما اذا انعكس الامر بالنسبة الى الفرع السابق وهو استقرار الخلق واستقامة
الحيض ويتبعه الامر فصارت من القسم الثاني فحكمها حكمها فالحاصل ان المبتدئة
اما ينتهي امرها ان تدخل في القسم الاول واما ان تدخل في الثاني واما تبقى
على ما كانت عليه من الاشتباه من غير اختلاف فالاولان لا اشكال في
حكمهما واما الثالث فهو الذي استقر عليها الامر فيه اي حكم المبتدئة التي
كان لها من اول الامر هذا تفسير هذه الرواية الشريفة المنطبق على سائر الا
روايات وقد دلت عليه القرائن الداخلة والخارجة وهذا من فضل الله علينا
وعلى الناس ولكن اكثر الناس لا يشكرون وبالتامل فيه تظهر حكم جميع فروع الباب
وان اكثر ما صدر عن الاصحاب شكر الله مساعيهم مائل عن صوب الصواب
وقد تبين بما حققنا انه لا معول الا على العلم فلو علمت بان لها في الشهر
حيضا ولم يتعين لها في زمان خاص بوجه من الوجوه كان هذا العلم كالعدم
لعدم ترتب الاثر فعلا على جميع اطراف العلم فلا يترتب عليه التنجز فان ما مضى
وما سياتي من الايام لا يترتب اثرهما على زمان الحال فعلمها بان زمان
حيضها ماض او حال او مستقبل كالعلم بانها حائض او طاهر وهو عين
الجهل وقد يتوهم انه يجب عليها الاحتياط في تمام الايام بالجمع بين تروك
الحائض وافعال المستحاضة وهو مبني على امرين فاسدين احدهما كون

العلم الاجمالي في مثل المقام منجزا والثاني في كون ترك العبادة رخصة لا عزيمة
والاول فتبتني فساده وكذا الثاني فان المستفاد من الادلة على ما بيّنا
حرمة العبادة كالصلوة والصيام على الحائض لا مجرد البطلان بل البطلان انما
نشاء من الحرمة في هذا المقام هذا مجمل الكلام فيما يتعلق باختلاف الاحكام
حسب اختلاف الصور واما الاحكام فهي مستفادة من قوله تعم يسئلونك عن
المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض الاية فان كونه اذى اى قذارة
معنوية يكفي في ترتب الاحكام الا ما خفي منها كحرمة الوطي حال المحيض وكراهة
بعده وقبل الغسل وقد نبّه عليها بقوله تعم فاعتزلوا وبقوله تعم فاذا تطهرن
فاتوهن من حيث الاية توضيح ذلك ان وجوب تنزيه العبد عن الحالات
المبغوضة للمولى عند الحضور والاقبال مما يستقل به العقل فان الاهانة
بالمولى بحريّ محرم بالذات وهذا في حال التلبس بالقذارات الصورية في غاية
الوضوح فلو طلى الشخص بالعذرة واستوعبت جميع بدنه حتى الوجه واللحية
وحضر عند مولاه للخضوع واظهار العبودية فلا يتأمل ذو مسكة بانه
اهان به ويستحق الذم والعقاب بل خروج الشخص الى ضيفه اذا كان جليلا
من غير ان يلبس ثيابا لائقة بحاله مما يكون اهانة به وتحقيرا له فاذا ظهر
لنا امران احدهما ان الصلوة معراج وانه الحضور عند الله تعم كما اشار بقوله
تعم قوموا لله قانتين والآخر ان الحيض اذى ورجس علمنا حرمة الصلوة
في هذه الحالة فان القذارات المعنوية على طبق القذارات الظاهرية في
استقلال العقل بوجوب ساحة القرب عنها وان المتلوث بها يجب
عليها التبعد عن الحضور كما ان القيام عند المولى للخضوع الذي هو حقيقة
الصلوة المدلول عليها بقوله تعم قوموا لله قانتين له حدود وواقعية لا
يمكن تحققه الا بالاشتمال عليها والخروج عن هذه الحدود وهو المعبر عنه
بمحو صورة الصلوة عند العرف والا فاين العرف عن الماهيات المخترعة
الشرعية مع ان جميع الاجزاء والشرائط والموانع ماخوذة من الشرع
على التفصيل واعتبار عدم محو الصورة امر زائد على ذلك والمرجع فيه العرف
لا الشرع ان قلت ان مقتضى ما ذكر حرمة كل عبادة وبطلانها في الحيض
والضرورة قاضية بخلافها وكذا الحال في تأثير الاخلاق الذميمة في حرمة

في حرمة العبادة وبطلانها وفساده اوضح من سابقه فغاية ما يصلح لما ذكرت
ان يكون حكمة للتشريع لا علة ولهذا تقتصر في النهي على موارده قلت فرق واضح
بين مجرد الانقياد والطاعة وبين ان يكون العمل بمنزلة الحضور عند المولى وغاية
ما يستقل به العقل حسن التحلي بالفضائل وقبح التخلق بالرذائل واستحقاق المثوبة
بالتطهر واللوم بالتنجس وما بمنزلته في الاول واما الحرمة والفساد فلا واما
الحضور عند المولى فهو انما يتحقق بالجعل واختراع الشارع كالصلوة والصيام
فمثل هذا الفعل يحرم في الحالة المبغوضة كما يحدث معه اذا بلغ الغاية في تلك
المرحلة كالصلوة بل ربما يجب التطهر زائدا على ذلك كما هو الحق في الصلوة وهو بعض
اشتراطها بالطهارة زائدا على كون الحدث مانعا عنها والصوم من حيث عدم
في تلك المرحلة فلا يحرم الا مع الحدث الاكبر وبهذا يفترقان في اعتبار الطهارة
عن الخبث وعدمها انتهى قلت فليس هذا الاعتبار من حيث كون الفعل طاعة
بل كونه طاعة يترتب على كونه في هذه المرحلة وبهذه المنزلة وحرمته في تلك المرحلة
انما هو لهذه الحيثية السابقة على الاحكام التكليفية فالمحبوبية اوجبت الحرمة
في هذه الحالة واستبقت الفساد لتعلقه بالايجاد وبالجملة ففي الحيض حيث
تبيّن انه اذى يترتب عليه ما يترتب على الجنابة واما الحدث المعلول له فقد
ثبت انه اعظم من الجنابة كما هو صريح الصحيحة فالاحكام لا تتغير الا بالغسل
والتفصيل يظهر بالتامل فيما مر في الجنابة هذا فيما يترتب على الجنابة انتهى من الاثار
واما ما يختص بالحيض وهو المنع عن الجماعة المستفاد من الاية بل الثابت
بالضرورة فتوضيحه ان هذا الحكم معلول للحالة التي يقذف الدم المعبر عنه بالحيض واما
الحدث فانما يكره معه واما الحرمة فلا فبعد الطهر وقبل التطهر يبقى المرجوحية
ويزول المنع عن التقبض وهذا التفصيل انتهى يستفاد من الاية الشريفة حيث
ان المحيض عبارة عن تلك الحالة الطبيعية لا الحدث والاية الشريفة على
انه الموضوع للحكم فيدور مداره فقوله تعم حتى يطهرن تنصيص على ان الحيض
عنوان لهذا الحكم وواسطة في العروض يدور الحكم مداره دفعا للتوهم لغاية
حدوثه في البقاء كما هو الحال في الاحداث ففي الاية الشريفة وجوه من الدلالة
على دوران الحرمة مدار سبب الحدث منها قوله تعم يسئلونك عن المحيض ومنها
قوله تعم هو اذى ومنها قوله تعم فاعتزلوا النساء في المحيض ومنها قوله تعالى

حتى يطهرن وانه تاكيد لقوله تعم فاعتزلوا حيث ان النهي عن القرب عبارة اخرى
عن الامر بالاعتزال كما ان الترك في حال المحيض عبارة اخرى عن اعتزال الحائض ٢ اخرى صح
الان تطهر وحيث تبين دوران الحرمة مدار هذه الحالة الطبيعية فقوله تعالى
فاذا تطهرن الى آخرها ابدل على ان الترخيص التام انما يتحقق بعد الغسل فان
الترخيص في الحمل يثبت بالطهر كما هو مقتضى دوران الحكم مدار المحيض المدلول
عليه بفقرات من الآية الشريفة السابقة في تفسير الآية وما يستنبط منها كلمات
واهية سخيفة ناشئة عن الجهل بقواعد العربية والقصور عن ادراك النكات
البيانية وقراءة التشديد مبنية عن الجهل بما اشرنا اليه وتوهم لزوم التطابق
وقد تبين عدم جوازه واما تواتر القراءات عن النبي ص فهو توهم ناش عن الجهل
باحوال القراء فان قراءتهم انما هي بالاجتهاد بل قراءة اهل البيت ع مخالفة للقراءة
في كثير من المقامات بل ربما يخالف العرف لقراءة جبرئيل ع وكون السبعة معنى قوله
ص نزل القران على سبعة احرف على تقدير صحته سندا من المضحكات وقد ذكر
في الاتقان للرواية اربعين معنى وكذب اهل البيت ع هذه الرواية وقالوا
بل انما هو واحد نزل من عند واحد ومن الغريب ذهاب بعض اصحابنا الى
ذلك مع ان المخالفين الذين هم الاصل له اذا كانوا من المحققين يتبرؤن منه بل
يتعجبون من هذا التوهم واعجب منه توهم ان مقتضى الاصل بقاء الحرمة حيث
يشك لاختلاف القراءات في ان موضوع الحكم هو المحيض او الحدث فان هذه
الشبهة انما هي لعدم معرفة الموضوع وليس الشك في الزوال انما هو في الحدث
لدوران الموضوع بين امرين احدهما زائل قطعا والآخر باق جزما هذا ما
يستفاد من الآية الشريفة واما الاخبار فتدل على هذا التفصيل صريحا وتدل
على ان غسل الفرج موجب لخفة الكراهة انتهى والمستفاد عن الاخبار بمقتضى
الجمع استحباب التكفير اذا تعمد في الوطي وان الدينار ومكرر في الاول والوسط
والآخر مستحب ايضا ان لم نقل بانها للتقية مع ان هذا الوجه هو الاظهر ففي
خبر عبد الملك بن عمرو سئلت ابا عبد الله ع عن رجل اتى جاريته في
وهي طامث قال يستغفر الله وقال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف
دينار او دينار فقال ابا عبد الله ع فليتصدق على عشرة مساكين وعلى
تقدير الثبوت فمن المعلوم ان الزوج مورد الحكم للغلبة لا موضوع الحكم

والخنثى حيث حاضت حيض انثى فلا اشكال في حكمها ولا يعتبر الا مسمى الوطي للاطلاق
والدينار كالدرهم في العرف عبارة عن مقدار معروف من المالية لا يختلف باختلاف
الازمنة وانما الاختلاف في المصاديق واما كونهما عين المصداق فمنفي
الفساد فلا اشكال في الكسور لعدم اعتبار كونه ذهبا او مسكوكا وانما الواجب
هو المقدار المعين المعهود من المالية فتفهم وقد خفي الامر في الدرهم والدينار
عليهم وفي جميع الابواب فما لوا عن صوب الصواب واعلم ان القرب المنهي عنه
في الآية كناية عن الجماع كما ان العزل كناية عن تركه وقد عبر عنه في الآيات
بل صح والعبارات كاللمس والمس والافضاء والرفث وغيرها في خصوص القبل
واما الآخر فلا اثر للحيض بالنسبة اليه كما هو صريح بعض الاخبار وفرع منها
ان الامرأة تصدق في الطهر والحيض مالم تكن متهمة كما ان كل احد يصدق في
في التطهير ما يختص به من بدنه ولباسه وما يتعلق به وكذا الحال في التذكية
بل المجرد معاملة هؤلاء مع انفسهم وما يرجع اليهم معاملة ذلك الموضوع
تكون في ترتيب الآثار فان ملك شيئا ملك الاقرار به وعدم قبول قول المتهمة
كتصديق غيرها صريح الرواية وتفصيل هذا الاصل وفروعه يطلب مما
حققناه في الاستصحاب ومنها انه لو اختلف الرجل والمرأة في حالة
من الدم او في حكمه لاختلافهما في التقليد او الاجتهاد فلا يجوز للرجل
اجبارها على الوطي اذا رأى ان ما رأته ليس بحيض فان احكام كل شخص
نافذة في حق غيره كما هو مقتضى تقرير الناس على آرائهم والا لاختل
النظام ولزم الحرج والمرج وتفصيل هذا ايضا يطلب من الاصول ومنها
انه لو تكرر الوطي فعلى القول بالكفارة هل تتكرر مطلقا او مع تخلل
التكفير وجهان من ان التكفير كالتوبة والاستغفار تطهر فلا يتكرر
الا مع التخلل كما هو الحال في التطهير عن الحدث والخبث ومن انه جزاء
ومكافاة كالدية فيتعدد بتعدد السبب ومع الشك فالاصل عدم
كونه موجبا للتكرار واما التداخل فلا معنى له الا ما اشرنا اليه فان
عدم التكرار لا اثر في موجبات الحدث والخبث انما هو لما حققناه واما
اذا كان من القسم الآخر فالتداخل غير متصور فتدبر وبما حققناه ظهر
انه لا فرق بين اتحاد وقت الوطي وبين اختلافه هذا مجمل الكلام

في الوطي واما تلاوة القران ومسه وحمله وتعليقه ودخول المساجد
والصلوة والصيام فقد ظهر حكمها اجمالاً وتبين التفصيل بالتامل فيما
حققناه في الجنابة بقي في المقام حكم لا يستفاد من الاية الشريفة وهو
عدم صحة طلاقها اذا كانت مدخولاً بها وزوجها حاضراً معها والتفصيل
يطلب من محله وقد تقدم ان الغسل حقيقة واحدة لا تختلف باختلاف الا
سباب كالوضوء بل الذي يظهر من الاخبار ان الوضوء انما اكتفي به ارفاقاً
وان الغسل هو الاصل في رفع الاحداث وكيف كان فلا فرق بين غسل
الجنابة وغيره في الاحكام وحينئذ فتاثير الغسل في رفع الحدث كالوضوء انما
انما هو لمضادته مع الطهارة التي هي اثرها ابتداءً فلا يعقل تاثير الغسل
كالوضوء في رفع الحدث اذا تخلل الحدث الاصغر فانه ناقض للطهارة الكبرى
الحاصلة من الغسل انتهى وما لم يترتب عليه الغسل زوال الحدث فانه اثر يبقى
وهذا هو السر في انتقاض الوضوء بالحدث الاكبر انتهى وعدم امكان تاثيره
معه فان كلاً من الحدث والطهارة حقيقة واحدة تختلفان بالشدة
والضعف فالناقض لكل من الطهارتين ناقض للاخر فتدبر وبالجملة فبعد
ما تبين ان الغسل كالوضوء حقيقة واحدة فلا مجال للتامل في مشاركة
لغسل الجنابة في كون تخلل الحدث الاصغر قادحاً فيه وعدم جواز الوضوء
معه وكونه بدعة كما هو صريح الاخبار في الجنابة والتفصيل لبعض
الاخبار وان حمل على الجواز في غير الجنابة وكونه بدعة فيها الا ان
مقتضى قوله ع اي وضوء انقى من الغسل ان الغسل في حد نفسه لا
يبقى معه مجال للوضوء كما هو مقتضى ما دل على ان الوضوء ارفاق وان
الغسل هو الاصل في نفسه بل هذا هو الظاهر في الاخبار المطلقة ظهوراً
ابياً عن التقييد للسياق وكذا مقتضى حكم ع ما هو عليه المخالفون
من الجمع بين الوضوء والغسل فانه ليس الا لان الضعيف جمع مع ما
هو اقوى كالسراج مع الشمس من حمق الفاعل فلا يبقى مجال الاحتمال
جواز الوضوء مع الغسل مطلقاً كما هو مدلول كثير من الروايات والوجه
فيما في بعض الاخبار من التفصيل لعله ما تقدم وقيام البرهان على
فساده يكفي في الاعراض عنه ولو قلنا بتوقف رفع الحدث الاصغر

الاصغر فيما عدا غسل الجنابة على الوضوء فلا بد من تاخيره عن الغسل ضرورة
استحالة ارتفاعه مع قيام سببه فان الاكبر لا يمكن تجريده عن الاصغر والا
لجاز الوضوء لصاحب الحدث الاكبر لما يتوقف على الوضوء خاصة وارتفع عنه
الاصغر مطلقاً وهو ضروري الفساد وبما حققناه ظهر ان من لم يتمكن من ازالة ا
الاكبر تعين عليه تيمم واحد ولا مجال لتوهم وجوب الوضوء عليه او تعدد ا
لتيمم وان الوضوء لا اثر له والتعدد في الطهارات لا معنى له ولا يستباح
بالتيمم الا ما اضطر اليه من الصلوة والصيام ونحوهما واما ما لا يضطر
اليه من الغايات فلا يستباح بما يستباح ما اضطر اليه وما ورد من وضوء
الحائض فانما هو لمجرد التحفظ على التمرين والا فلا اثر له في هذا الحال لا
للتيمم فان اثره طهارة مجامعة للحدث لا بمعنى عدم المضادة اصلاً والا
لم ينتقض به توضيح ذلك ان المستفاد من الادلة انما هو اعتبار الطهارة
او ازالة الحدث في كل مورد ورد الا بالغسل او الوضوء او التيمم فهذه
الامور مقدمات صرفة فح يشكل امر التيمم المجامع للحدث المضادة له
الموجب اياه فانه ليس مطلوبا بالذات وانما يستباح به ما لا يجوز مع
وجود الحدث وهذه الاستباحة مع بقاء موجب المنع وهو الحدث
على حاله انفكاك للمعلول عن العلة فزوال المنع بالاضطرار بالتيمم
مرجعه الى خفة في السبب والا لم يكن لاعتبار التيمم في هذا الاثر معنى
محصل بل الاضطرار منشأ للاكتفاء والا مدخل في الكتاب بل لا يتعقل ولهذا
يجوز في بعض الموارد مع التمكن من الطهارة المائية والخفة بمعنى
الضعف في الحدث يؤدي الى الزوال بالتكرر مع انه يقتضي اولوية
الطهارة المائية بذلك وانما المرجع الى ان الطهارة الحاصلة من
الصعيد على نحو اخر شبه ستر القذر يكتفى به عند تعذر الازالة
مع الاضطرار على ما يتوقف على الطهارة في الجملة وهذا هو السر
في العدول عن الوضوء اليه الا الحائض في الذكر في مصلاها
وقت الصلوة والمسلوس وما بحكمه وللوضوء في هذه الموارد
حكم اخرى اما الحائض فهو التحفظ على الاعتياد وفي المسلوس
وفي المسلوس وما بحكمه لا يتعقل التخفيف انتهى كالحائض بل الاستمرار

السبب بل المرجع الى العدول عن الاصل الى الصورة فان المصلحة انما هى
فى الحكم وكونه على هذا الوجه ليس بمستبعد ومن هنا يظهر ما يرجع اليه الوضوء
للتقييد و الجبيرة بل كل عبادة على طريقة اهل الخلاف من هذا الباب فافهم ما
اكتفينا فيه من غوامض المسائل بالاشارات لضيق المجال و تظهر فروع الباب
بالتامل فيما اسسناه واما الغسل فلا وجه له لكونه على الزوج معلم و كذا غيره
مما تحتاج اليه فى عبادتها وكونه من النفقة واضح الفساد و عدم وجوب
قضاء صلوة اليومية عليها عفو ثبت قطعا واما غيرها من سائر الصلوة
فلا نوم توقف صدق الفوت على الشئ متضح الفساد و الا لم يجب الا على
العاصى بل يكفى فيه التعلق الذى لا ينافى الحرمة كما فى صوم المسافر ونحوه
هذا مجمل الكلام فى الحيض واما الاستحاضة فهى دم غير طبيعى فاسد فاقد
فى نفسها ما للحيض من الصفات و اتفاق اتصافها بصفات الحيض كاتفاق
فقد الحيض لما هو مقتضاه فالصفرة و البرودة والرقة و الخروج بفتور ونحو
مما يضاد اوصاف الحيض ليست كاشفة عن ان الدم استحاضة وانما
لا يثبت كونها حيضا ولو ثبت ما ابطلناها من قاعدة الامكان فعلى
تقدير ثبوت العدم لا نحكم بكون الدم استحاضة مع احتمال القرحة ونحوها
انتهى و بالجملة فالمرجع فى معرفة هذا الدم هو المرجع فى الحيض وليس فى
تشخيصها تصرف شرعى واما الحكم فالذى اخترناه و فاقا لما تقدم على
المفيد و اتباعه رضوان الله عليهم انه لا فرق فيها بين الاقسام
الثلثة بل هى موجبة للغسل و انما يجوز الجمع بين الفرضين بغسل واحد
لمن استمر بها الدم ارفاقا شرعيا فان الاخبار الباب بين ظاهرة
فى ذلك وصريحة فالاجماع على تقييد تحققه لا وجه لحجيته مع كونه من
اصحاب الائمة عم ومن اتصل بهم عم كى يدعى كشفهم عن رضاهم ولا
هو لعدا المفيد وكونه مسبوقا بالخلاف بل اتفاق كل من يعرف
منه قول من اصحابنا على ما قلناه واللطف باطل و التضمن وضعى
غير واقع و الحدس مع انقطاع السلسلة غلط لا معنى له مع ان
الاتفاق اذا كان من الاجلها دلا يكشف نصا بل مثل هذا الاتفاق
انما هو من حسن الظن وركون الخلف الى السلف المعتبر عنه فى

فى لسان جماعة من الاساطين كالمحقق قده وغيرهم بالتقليد واستقصاء
البحث فى الاجماع وان الركون اليه انما هو طريقة اهل الخلاف يطلب
مما حققناه فى الاصول فلا مرجع فى هذا الحكم الا الروايات ومحصلها
ان الدم اذا لم يتبين خروجها فعليها الغسل وهو حال وضع الكرسف
بالنفوذ والثقب والغمس فى حال القاء الكرسف بالسيلان والامر بالوضوء
مع عدم النفوذ و الثقب يرجع الى الاستغناء عن الغسل مع عدم تبين
الخروج فالصلوة لابد فيها من احد الامرين الغسل والوضوء فارجاع
امرها الى الوضوء لكل صلوة تصريح بعدم وجوب الغسل وانها ما لم تعلم
بالخروج بحكم الطاهر هذا مفاد ما دل على الوضوء مع عدم الثقب
واما ما دل على ان عليها غسلا واحدا للفجر خاصة او فى اليوم والليلة
فمرجعه الى ان الدم اذا خرجت ثم احتشت و تعصبت وتلجمت واستثفرت
فالمعنى انها اذا استوثقت عن نفسها كما هو صريح بعض الاخبار ولم يو
ما بعد ذلك فليس عليها الا غسل واحد لذلك الخروج المفروض
فانها استمرت بها والغالب القاء الكرسف فى اول اليوم لقضاء
الحاجة واما اذا كان الدم صبيبا لا ترقى بمعنى ان الاستيثاق فى الوجود
المذكور لا يمنع من الخروج فلابد لكل صلوة من غسل الا مع الجمع
فانه يكتفى حينئذ بغسل واحد توسعة وارفاقا هذا مجمل مفاد الاخبار
وتفصيل ذلك يتوقف على التعرض لها تفصيلا روى الحلبى عن ابى
عبد الله عم قال سئلته عن امرأة تستحاض فقال قال ابو جعفر عم سئل
رسول الله صلعم عن المرأة تستحاض فامرها ان تمكث ثلثة ايام حيضها
لا تصلى فيها ثم تغتسل وتستدخل قطنة و تستثفر بثوب ثم تصلى
حتى يخرج الدم من وراء الثوب فامرهم بالغسل للاستحاضة
معلم والاستيثاق بعده ويبين انه ليس عليها الغسل الى ان يخرج ا
لدم وحيث انه لا يظهر الا بالخروج من وراء الثوب علقه عليه
واحتمال ان يكون الغسل عن الحيض مندفع بدلالة الاخبار
الصريحة فى انه عن الاستحاضة بسياقه انشاء الله تعالى وعن ابى
عبد الله عم قال عم المستحاضة تنظر ايامها فلا تصلى فيها

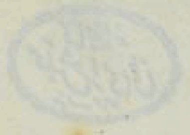
ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح وتحتشي وتستثفر ولا تحني ولا تضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارجا ولا ياتيها بعلها ايام اقرائها وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضات ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء ويأتيها بعلها الا في ايام حيضها كلمة يحتمل فيها احتمالات ولا ضبط لها فهي مجملة وقوله ع ورات الدم يثقب الكرسف ظاهر في الاستمرار بقرينة المضارع ومن المعلوم ان الخروج اذا استمر وكان في وقت كل صلوة فوظيفتها ما ذكر من الاغتسال والاستيثاق بما ذكر وان تسجد في المسجد وسائر جسدها خارج كما هو صريح الاخبار على وجه الاستحباب لا الوجوب فعن عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت له ان امرأة عبد الملك ولدت فعدلها ايام حيضها ثم امرها فاغتسلت واحتشت وامرها ان تلبس ثوبين نظيفين وامرها بالصلوة فقالت له لا تطيب نفسي ان ادخل المسجد فدعني اقوم خارجا عنه واسجد فيه فقال قد امر بها رسول الله صلى الله عليه وآله الرواية وقوله ع وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضات الخ معناه انها ما لم تعلم بخروج الدم لعدم ثقب الكرسف فليس عليها غسل وانما عليها وعلى غيرها الوضوء لكل صلوة وذلك ان التفريق بين الصلوة كما كان دينهم في تلك الازمنة لا ينفك غالبا عن الحاجة الى الوضوء لكل صلوة لتخلل الحدث الاصغر غالبا لا ان هذا الوضوء للاستحاضة القليلة كما توهم وفي التعبير بالثقب دلالة قوية على هذا المعنى وان الغسل انما هو للخروج لا للمقدار فان خروج الدم من وراء الثوب ليس ثقبا حقيقة لكن حيث ان الاحتشاء والاستثفار انما هو للاستيثاق كما هو صريح بعض الاخبار صار من وجه بمنزلة الثقب وكان القطنة او الخرقة صارت منها ثقبة يخرج منها الدم لمكان السد والتعبير عنه بالظهور على الكرسف في بعض الاخبار تصريح بان وجوب الغسل ح انما لتبين الخروج لا للمقدار وعن صفوان بن يحيى عن

عن ابي الحسن ع قال قلت له اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة ايام طاهرة ثم رات الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل ويأتيها زوجها ان اراد دلت على ان المستحاضة تغتسل بمجرد رؤية الدم مطلقا للاستحاضة فانها راته بعد ثلثة ايام من تمام الحيض وهو عشرة فلا يحتمل ان يكون الغسل للحيض والمراد باستدخال القطنة بعد القطنة وجوب الاستيثاق على وجه الاستمرار فكلما ابتلت قطنة جعلت فيه مكانها اخرى والحكم بالجمع انما هو بيان لبعض خواص الاستحاضة في مقابل الحائض فالمعنى ان هذا الحكم ابقى ثابت لها من غير تعرض للتفصيل وعن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم عند صلوة الصبح فتصلي الفجر ومن المعلوم ان هذه الرواية ناظرة الى صورة ظهور الدم دائما وعن زرارة قال قلت له النفساء متى تصلي فقال ع تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت وصلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت والحائض قال مثل ذلك سواء فان انقطع عنها الدم والا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء ثم تصلي الرواية قوله ع والا اغتسلت صريح في ان الغسل لمكان وجود الدم وخروجه مطلقا بعد ايام الحيض وانقضائها وقوله ع صلت معناه انها بعد الغسل والاستيثاق لا تحتاج الى غسل وهو عبارة اخرى عن ان تصلي كل صلوة بوضوء وقوله ع وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد اصرح في ان الموجب للغسل انما هو خروج الدم مطلقا فان القليلة على طريقتهم لا توجب الغسل رأسا فوجوب الغسل الواحد على تقدير عدم التجاوز لا يتم الا على ما اخترناه فانه بخروجه اوجب الغسل وحيث ان الاستيثاق منع من تبين الخروج ولم تعلم به كما هو المفروض من عدم التجاوز فلا موجب للغسل لعدم تبين

بتجدد الحدث وعن سماعة قال قال ع المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف
اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها
الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد زوجها ان يأ
تيها فحين تغتسل هذا ان كان دمها عبيطا وان كان صفرة فعليها
الوضوء وهذه الرواية ايضا صريحة فيما اخترناه فان وجوب الغسل
في كل يوم مرة على تقدير عدم الثقب لا يتم الا على ما اخترناه من
وجوب الغسل بمجرد الخروج فانه لا بد منه في كل يوم مرة بحسب العادة
من احتياجها الى القاء القطنة لقضاء الحاجة واما على ما توهمه
فلا معنى لوجوب الغسل في كل يوم مرة على تقدير عدم التجاوز فانه ع
من المتوسطة وجعله ضابطا يمنع من التقييد فان الرواية كسائر الروايات
جعلت المناط الخروج والعدم واين هذا من تحديد المقدار وقوله ع
وان كان صفرة فعليها الوضوء معناه بقرينة المقابلة للعبيط الذي
هو الطري ان مجرد تلون القطنة بالصفرة لا يدل على خروج الدم بل لعله
يكون شيئا في داخل الفرج من السابق ومثل هذا لا يوجب الغسل
وانما الموجب للغسل الدم الذي يخرج من حال المكث ويعرف باللون
المذكور وهذه الفقرة ايضا صريحة في بطلان ما توهمه من التفصيل
فان الطراوة لا تصلح لان تكون عبارة عن التوسط فانحصر الامر
في التجاوز عن الكرسف والعدم ووجوب الغسل بمجرد الخروج
مطلقا وتكرره بتكرر السبب وهذا هو الذي اخترناه وعن ابي عبد الله
ع وحديث حيض الحامل قال واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت
الذي كانت ترى الدم فيه بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من
الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في
حيضها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل وان لم
ينقطع الدم عنها الا بعدما تمضي الايام التي كانت ترى الدم فيها
بيوم او يومين فلتغتسل وتحتشي وتستثفر وتصلي الظهر والعصر
ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من الكرسف
فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت

امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها
ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي وتصلي وتغتسل للفجر وتغتسل
للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء الاخرة قال وكذلك تفعل المستحاضة
فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها وفي هذه الرواية الشريفة
دلالات على ما اخترناه منها امره ع بالاغتسال بمجرد رؤية الدم
بعد ايام الحيض من غير تفصيل مع انه ع في مقام البيان واعطاء الضابط
كما يظهر من تعرضه ع للتفصيل وهذا شاهد بان الاغتسال معلول
لخروج الدم كسائر الاحداث ومنها الامر بالاستيثاق بعد الغسل
ثم النظر ودوران وجوب تجديد الغسل في تلك الحال مدار الخروج
من وراء الكرسف فانه المراد بالسيلان فان خروج الدم كثيرا
لما نعيات عبارة اخرى عن السيلان ولم يرد في التعبير ابا بها
ايهام للكثرة والقوة فضلا عن الدلالة فالامر بالوضوء مع عدمه
اجزى عن نفي وجوب الغسل على نسق قوله عز وجل اذا قمتم الى
الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية فان مفاده وجوب الوضوء على
كل من اراد الصلوة ونهض اليها ولا مجال لتوهم الوجوب النفسي
او اشتراطها به تعبدا وان كان الشخص متطهرا بل انما مفاده
اشتراط الصلوة بالطهارة لعدم انفكاك الغالب عن في غالب
الاحوال عن الحدث ما بين وقت صلوتين وهذا هو المصحح للاطلاق
فامر المستحاضة عند عدم سيلان الدم مع الاستيثاق من وراء
الكرسف على نسق الاية الشريفة ومرجعه الى ان الاستصحاب
مستحاضة ح لا اثر لها لعدم تبين تجدد الخروج ولما فرغ
ع عن بيان الحكم حال الاستيثاق تصدى لبيان الحكم مع طرح
الكرسف وزوال المانع فقال ان خرج الدم ح وجب الغسل
والا فلا فقوله ع ولا غسل عليها بيان لقوله ع فلتتوضأ
ولتصل وفيه ايضا دلالة على ما رمناه ومنها توصيف الدم
بانه لا يرقى بعد قوله ع يسيل من خلف الكرسف صبيبا فان فيه
تصريحا بان اعتبار السيلان والصب انما هو لعدم تحقق المنع

بالاستيثاق لا لاصل المقدار كما يتوهم وسئل عبد الرحمن اباعبد الله عم عن
المستحاضة ايطاها زوجها وهي تطوف بالبيت قال عم تقعد قرئها الذي كانت
تحيض فيه فان كان قرؤها مستقيما فلتاخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم
او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفها فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع
كرسفا اخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتاخر الصلوة الى الصلوة ثم لتصلي
صلوتين بغسل واحد الحديث ومفاد هذه الرواية ايضا وجوب الغسل
بمجرد خروج الدم بعد ايام الاستظهار ودوران وجوب التجديد مدار الاست
يثاق مدار تجدد الخروج المكشف في تلك الحال بالظهور على الكرسف
وقد نبهناك سابقا ان في ذلك التعبير بالظهور دلالة على ان الحكم دائر
مداره وان اعتبار النفوذ من الكرسف انما هو لتبين الخروج لا لتشخيص المقدار
وبعد ظهوره فان رات الدم بعد ذلك اكتفت بالغسل الثاني وان كان الدم
صبيبا لا يرقى فلا مناص عن تجديد الغسل لكل صلوة الا مع الجمع فانه يكفيها
لكل صلوتين بغسل وروى زرارة عن ابي جعفر عم قال سئلته عن الطامث
تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة
فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم
فاذا نفذت اغتسلت وصلت فقوله عم ثم هي مستحاضة فلتغتسل صريح في
ان هذا الغسل المامور به انما هو للاستحاضة وانها في نفسها حدث
يوجب الغسل وكفى به هادما لما اسسوه من التفصيل وقوله عم تستوثق
الذي هو مجمل الاخبار الاخر من الاحتشاء والتلجم والاستثفار والاستد ٢ ما فصله
الثفر مكذب لما يتوهم من ان هذا لتشخيص المقدار حتى اعتبر بعضهم كون القطنة
منه وهذا لا تمنع النفوذ فان هذا توهم فاسد وانما الغرض الاستيثاق
كما يدل عليه الاستثفار والتلجم وقوله عم وتصلي كل صلوة بوضوء عبارة
اخرى عن عدم اعتبار الغسل بعد الاستيثاق في شيء من الصلوات
وفي تعليقه على عدم نفوذ الدم دلالة اخرى واضحة على دوران تجدد
الحدث مدار تجدد الخروج والتعبير بالنفوذ تصريح بان ايجابه للغسل
من حيث عدم منع الكرسف من الخروج لا من حيث المقدار وكيف كان
ففي دلالة هذه الرواية في دوران وجوب الغسل مدار خروج



خروج الدم لا ريب ولا اشكال من وجوه شتى وروى الجعفي عن ابي جعفر
عم قال المستحاضة تقعد ايام قرئها ثم تحتاط بيوم او يومين فاذا
هي رات طهرا اغتسلت وان هي لم تر طهرا اغتسلت واحتشت ولا تزال
تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل و
اعادت الكرسف وهي صريحة في انها اذا لم تر طهرا ورات دم الاستحاضة
اغتسلت لذلك واستوثقت ولا حاجة لها الى الغسل واعادته الا اذا
ظهر خروجه وتبين بان تراه على الكرسف وح تعيد الغسل وتعيد الاست
يثاق فبطل ما يتوهم التثليث وان القليل توجب الوضوء والمتوسطة غسلا
واحدا للفجر وروى ابن عباس ابي يعفور عن ابي عبد الله عم قال المستحاضة
اذا مضت ايام اقرائها اغتسلت واحتشت كرسفها وتنظر فاذا ظهر على الكر
سف زادت كرسفها وتوضأت وصلت والامر بالوضوء بعد ازدياد الكر
سف من اقوى الادلة على بطلان التثليث ودوران وجوب الغسل مدار الخروج
فان هذا ليس من القليل فكيف تزداد الكرسف وتتوضأ وليس الا الاستيثاق ٢ اخرى
بان ازداد الكرسف وحيث لا تخرج الدم فلا غسل عليها وهو عبارة عن
وجوب الوضوء بالتقريب الذي عرفته وروى محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم
في الحائض اذا رات دما بعد ايامها التي كانت ترى الدم فيها فلتقعد عن
الصلوة يوما او يومين ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع
فلتجمع بين كل صلوتين بغسل ويصيب منها زوجها ان احب وحلت لها الصلوة
دلت على ان الايجاب الصبغ للغسل انما هو لعدم حصول القطع بالا
ستيثاق اما ما رواه الصحاف حيث قال قلت لابي عبد الله عم ان ام
ولدي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال لي اذا رات الحامل
الدم بعد ما تمضي عشرون يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه من الشهر
الذي كانت تقعد فيه وان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ و
تحتشي بكرسف وتصلي واذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت
ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك
عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع منها الدم
قبل ذلك فلتغتسل ولتصل فهو وان كان موهما للبعض ما توهموه وهو ايجاب

الاستحاضة للوضوء الا انه فى مقام الاهمال فان الامر بالوضوء فى الا
ستحاضة مطلقا لا ينطبق على مذهبهم ايضا حيث لم يتعرض للغسل للاستحاضة
بوجه من الوجوه مع ان الحاجة الى الاحتشاء انما هى فى الاستحاضة فلا دلالة
فيها على ان هذا الوضوء للاستحاضة بل المفروض كون الدم متجاوزا حد
العفو بقرينة الامر بالاحتشاء ووجوب الغسل ح مما لا ريب فيه قال ابن
الجنيد فى المختصر ان ثقبه دمها تغتسل ثلث اغسال والتى لا تثقب دمها
الكرسف تغتسل فى اليوم والليلة مرة واحدة وهذا مطابق لما اخترناه ح
فان الغسل الواحد فى اليوم والليلة مما لابد منه لمن استمر بها الدم وان
استوثقت وانه لابد لها من القاء الكرسف فى كل يوم مرة بحسب العادة
وقال ابن عقيل ره ان لم تظهر على الكرسف فلا وضوء عليها ولا غسل
وان ظهر فعليها لكل صلوتين غسل تجمع بين الظهر والعصر بغسل وبين المغرب
والعشاء بغسل وتفرد الفجر بغسل وهذا ايضا مطابق لما اخترناه ودلت
عليه الاخبار فالقول بالاشتباه من شيخنا المفيد قده وتبعه من تأخر عنه
من تلامذته وتلامذة تلامذته ومقلديهم واستدلوا لما توهموه بالاخبار
الصريحة فى ابطال دعواهم بالتامل فيما قررنا به الاخبار تستغنى عن التعرض
للاقوال وكلمات الرجال ولله الحمد وله الشكر والمنة قد فرغت من تسويد
هذه التحقيقات الرشيقة والمطالب النفيسة والدقائق والنكات اللطيفة

من حضرة آية الله على الانام وحجة الاسلام
الشيخ محمد هادى الطهرانى

دام عمره وظله
فى خامس وعشرون
من رمضان
المبارك
سنة ١٣٠٠

